11

B II 11/3

Landesbibliothek Coburg (70)
022002696497

Landesbibliothek
Coburg

12438
B III.
3

Dialogen

von

Friedrich Bouterwek.

Erste Sammlung.

Halle
in der Rengerschen Buchhandlung.
1798.

H.S.C.S. BIBLIOTHEK
COBURG

Vorrede.

Es ist mit dem Begriffe der Philosophie dahin gekommen, daß man seine ältern, neuern und neuesten Bestimmungen gar nicht mehr wird vereinigen können, wenn man nicht die von Aristoteles versuchte und nachher in Vergessenheit gerathene Unterscheidung einer exoterischen und esoterischen Philosophie wieder hervorruft. Was Aristoteles

als geheim zu haltende Schäze seiner Weisheit angesehen hat, darauf kommt philosophisch nichts an. Wer Wahrheit sucht und gefunden zu haben überzeugt ist oder sich einbildet, muß nach seiner Einsicht entscheiden, welche Gegenstände des Denkens innerhalb und welche außerhalb der Sphäre des zwar cultivirten, aber nicht durch angeborene Kraft zum Bedürfnisse einer wissenschaftlichen Selbstbefriedigung emporgehobenen Menschenverstandes liegen. Sollten aber nicht die meisten Stimmen sich darüber vereinigen, daß jeder philosophische Begriff um so populärer muß bestimmt werden können, je mehr er eigentlich praktisch ist? Denn zur Erfüllung seiner Pflicht, folglich auch zur richtigen Be-

urtheilung derselben, ist jeder angewiesen; zur philosophisch wissenschaftlichen Speculation unter Tausenden kaum Einer. Unterdessen ist alle Philosophie am Ende Speculation und nicht Praxis; alle ruht daher auch zulezt auf transcendentalem Grund und Boden. Wie soll man denn nun den Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Philosophie bestimmen? Ich denke so, wie ihn die der Vernunft gehorsame Natur bestimmt. Was der Philosoph in Begriffen sucht, sezt der natürlich gute Menschenverstand, ohne es zu wissen, voraus, indem die Vernunft von selbst ihre Form dem unverdorbenen Gefühle eindrückt. Mit den vernünftigen Voraussezungen des gesunden

Menschenverstandes gehe man fort; aber man gehe den Weg der Popularität als Philosoph, d. h., als ein solcher Wahrheitsfreund, der von allen Voraussezungen Rede und Antwort zu geben weiß, wenn er sie gleich nicht immer zu geben für nöthig findet. So wird sich der, in der Anwendung freilich, wie alle populäre Begriffe, schwankende, aber im Allgemeinen doch hinlänglich bestimmbare Begriff einer exoterischen Philosophie von selbst finden. Diese Philosophie sondert den Mann von philosophisch gebildetem Verstande auf der einen Seite von dem Philosophen und auf der andern von dem Volke ab. Für diesen wahrlich nicht verächtlichen Mittelstand, der nur nicht gegen die Schulen muß philosophi-

ren wollen, rede und schreibe der Philosoph anders als für Philosophen. Für ihn suche er die Form der Darstellung auf, die das ästhetische Interesse am natürlichsten mit dem Interesse der Wahrheit vereinigt. Diese Form ist, wie ich meine, die dialogische. Transcendentale und philosophisch höhere Untersuchungen werden durch dialogische Behandlung gewöhnlich nur verdunkelt und erschwert.

Die in diesen Dialogen ausgeführten Fragen der praktischen Philosophie betreffen größtentheils nur, was der Jurist Incidentpunkte nennt. Aber solche Incidentpunkte fallen dem Philosophen, der über der trockenen Articulation seines Systems nicht die lebendige Anwendung der Wahrheit ver-

gißt, oft zur gar ungelegenen Zeit ein. Uebrigens habe ich diese Dialogen nicht Gespräche genannt, weil ich mit dem Griechischen Worte nur solche Gespräche bezeichnen möchte, in denen ein ernsthafter Stoff durch einen zusammenhängenden Gedankenwechsel abgehandelt wird.

Erster Dialog.

Delmont und Hohenau,

oder:

Verlohnt es sich der Mühe, vernünftig zu seyn?

Erster Dialog.

Delmont und Hohenau,

oder:

Verlohnt es sich der Mühe, vernünftig zu seyn?

Hohenau.

So ganz allein?

Delmont.

Sieh! bist du es? Ich glaubte mich allein unter diesen Kräutern und Blumen.

Hohenau.

Das sah ich. Seit wann treibst du es mit dieser neuen Liebhaberei? Ich glaube, seit heute.

Delmont.

Warum seit heute? Seh' ich dir noch nicht botanisch genug aus? Laß mich nur! Die weise Miene wird schon mit der Weisheit kommen.

Hohenau.

Jede Empfindung hat ihre Miene. Warum sollte die Stimmung der Empfindungen durch die Idee der Weisheit nicht auch die ihre haben? Aber ich denke nur, daß die Kräuterweisheit dich nicht weise macht! Menschen, die so gewöhnt sind, in sich zu bleiben, wie du, pflegen es nicht weit zu bringen, wenn sie sich in Studien einlassen, bei denen man anhaltend aus sich heraus und in die Welt blicken muß.

Delmont.

Es ist mir gar nicht zu thun um das Weitbringen. — Wenn mir nur das Geschlecht der Syngenesisten nicht zu viel zu schaffen macht! — und vollends die Cryptogamisten die Moose und Aftermoose, die Farrenkräuter, die Pilze — Worüber lachst du? Ueber meine Pilze?

Hohenau.

Ueber dich.

Delmont.

Desto besser. Ueber mich lache immer! und besser mir in's Gesicht, als hinter meinem Rücken! Denn im Herzen lacht doch jeder Mensch über den andern. Aber meine Wissenschaft laß mir ungescholten! Ohne die Griechischen Namen und ohne die systematische Anordnung würden diese Kräuter in meinem Kopfe so wild durch einan-

der liegen, wie sie auf der Wiese gewachsen sind, und ich würde so wenig ein Botaniker werden wie der grasende Hammel, dem ich diese Bellis perennis entriß.

Hohenau.

Laß mich doch einmal deine ganze Erndte recht übersehen!

Delmont.

Hohenau! bist du bei Sinnen? Was soll das? — Muthwillig durch einander zu werfen, was ich so mühsam geordnet habe? — Solche Freundschaftsdienste — ich muß es gestehen — —

Hohenau.

Sprich dich doch aus, und kehre mir den Rücken nicht zu! Du hast ja so eben bemerkt, daß ich übel thun würde, hinter deinem Rücken über dich zu lachen. Warum murrst du mir denn nicht auch in's Gesicht? — Ich weiß ja, daß du böse bist.

Delmont.

Es giebt Späße, die kein Glück machen.

Hohenau.

Und es giebt einen erkünstelten Ernst, der noch weniger Glück macht. Solltest du mich nicht verstehen, wie ich dich verstehe? Ich habe vor deiner Wißbegierde allen Respect. Ich will dir selbst Kräuter suchen helfen, wenn ich weiß, daß du sie

mit solchen Empfindungen suchst, wie es einem Wesen geziemt, das sich seiner Vernunft erfreut. Aber jezt werfe ich deinen botanischen Vorrath durch einander, weil ich weiß, warum du Botanik studirst.

Delmont.

So! Und warum studire ich denn Botanik?

Hohenau.

Nicht weil du die Wissenschaft liebst, sondern weil du die Vernunft hassest.

Delmont.

Du sprichst ja wie ein Prediger!

Hohenau.

Und du weißt keine andere Ausflucht als diese Antwort? — Guter Delmont, ich meine, dir einen Dienst zu thun. Ich kann deinen Zustand mit empfinden, als ob er auch der meine wäre. Eben darum, weil ich dies kann, habe ich das Herz, dir Vernunft zu predigen. Ich liebe dich, aber auch die Vernunft.

Delmont.

Und wer hat dir denn gesagt, daß ich sie hasse?

Hohenau.

Du selbst. Keine von den Anspielungen und mismüthigen Ausrufungen, die dir neulich bei unserm Abendgespräche entfuhren, ist mir entgangen. Ich habe tief in die Disharmonie deiner

innersten Kräfte hineingehorcht. Du hast dich müde philosophirt. Du schämst dich, zu gestehen, daß du den Stand der Vernunft, oder, was dasselbe sagt, den Stand der Menschheit, gegen einen ewig glücklichen Sinnentraum vertauschen möchtest. Du zankst mit der Vernunft, und weil du sie nicht zum Schweigen bringen kannst, so hassest du sie. Du spielst mit Kenntnissen, weil du nicht mehr denken magst.

Delmont.

Lieber, was soll diese Moral? Laß mich wachen! Laß mich träumen! Ich träume ja wie ein vernünftiger Mensch. Was willst du mehr?

Hohenau.

Ich möchte dich überzeugen, daß du Ursache hast, dem Schicksale zu danken, daß du ein Mensch, und kein Affe, kein Biber, kein Seelöwe bist. Ich möchte erleben, daß du dich freuetest, vernünftig zu seyn.

Delmont.

Das ist viel.

Hohenau.

Ich kenne nichts in der Welt, das mich so in meinem Wohlgefallen an menschlicher Vortreflichkeit stört, als der Anblick eines vernünftigen Wesens, das lieber unvernünftig seyn möchte.

Wenn ich mich noch an die Zeit erinnere, wo ich selbst beinahe so ein Wesen war —

Delmont.

Du?

Hohenau.

Ich, so wie man mich damals nicht kannte, oder, wenn du lieber willst, wie ich damals nicht Ich war. Denn nur aus einer Zerrüttung der Kräfte, in deren Zusammenwirkung wir uns unsers Selbst bewußt sind, geht der unglücklichste aller Wünsche hervor. Auch ich wagte nicht, laut zu sagen, daß ich die Vernunft haßte; aber daß ich sie für meine rastlose Feindin hielt, gestand ich ohne Hehl. Und wenn ich einen Schluß gelten lassen könnte, den ich damals machte, um meinen Vernunfthaß vor meinem Herzen zu rechtfertigen, so würde ich noch jetzt seyn, was ich damals war.

Delmont.

Was war denn das für ein merkwürdiger Schluß?

Hohenau.

Kein merkwürdiger; ein sehr gemeiner Fehlschluß. Freude, sagte ich zu mir, ist Gefühl, nicht Ueberlegung. Denken und Ueberlegen giebt keine Freude; den einzigen seltenen Fall abgerechnet, wenn wir glauben, durch Denken Wahrheit ge-

funden zu haben; und auch auf diesen einzigen seltenen Fall ist nicht mehr zu rechnen, wenn man einmal durch Denken gefunden hat, daß wir doch am Ende nichts wissen, als was wir gefühlt haben. Die Vernunft, durch die wir des Denkens und Ueberlegens fähig sind, macht uns also schwerlich glücklicher, als wir ohne sie seyn würden. Sie macht uns gewiß unglücklich, da sie uns in einen Abgrund von Zweifeln wirft, aus dem sie uns nicht erlösen kann, und mit unbarmherziger Strenge uns selbst um den Genuß der Täuschung betrügt, wenn sie uns aus unsern unschuldigen Träumen aufweckt. Daß wir durch Vernunft Recht von Unrecht unterscheiden, macht uns fähig, uns einen Werth zu geben, aber nicht, durch Gehorsam gegen das höchste Gesez glücklicher zu werden, als wir in sorgloser Unbekanntheit seyn würden. Die Vernunft ist uns also, mit aller Achtung von ihr gesprochen, zur Plage, nicht zum Glücke gegeben. So schloß ich damals.

Delmont.

Und wie schließest du jezt?

Hohenau.

Ich schließe gar nicht mehr, wenn von Genuß die Rede ist. Ich sehe, höre, fühle, merke auf, und finde, daß ich alle Freuden, um derentwillen

ich sonst mit der Vernunft in Fehde lag, der Vernunft allein verdanke.

Delmont.

Im Ernst?

Hohenau.

Wenn ich scherzen wollte, hätte ich deine Kräuter nicht durch einander geworfen. Sag' an, mein Guter, stört dich die Vernunft in den Freuden des Essens und Trinkens?

Delmont.

Du willst sokratisiren? Auch das ist mir Recht. Die Vernunft stört mich nicht in den Freuden des Essens und Trinkens; sie führt mich vielmehr, wenn sie mich lange genug in der Irre herumgejagt hat, zu diesen und ähnlichen Freuden, als den einzig reellen, zurück. Gut essen, gut trinken, gut spielen, gleichviel ob mit Karten, oder mit Kenntnissen, oder mit Ideen, und dabei kein Unrecht thun, das bleibt dem räsonnirenden Sinnengeschöpfe als die Hauptsumme seiner Seligkeit übrig.

Hohenau.

Wer wollte, nur um mit Grunde zanken zu können, sagen, was er nicht glaubt!

Delmont.

Ich sage, was ich einsehe. Ob mir jene Freuden genügen, davon ist diesmal die Rede nicht.

Ich sage nur, daß es die einzigen sind, in deren Genusse mich die Vernunft nicht stört. Und auch das räume ich nur ein, um einen gütlichen Vergleich mit der Feindin der edlern und schönern Freuden zu treffen. Denn hätte ich weniger räsonnirt, so liefe mir mein Blut rosenfarbener durch die Adern, und das animalische Leben schmeckte mir besser.

Hohenau.

Unbilliger Mensch! Welche Freuden sind es denn, die du edlere und schönere Freuden nennst!

Delmont.

Freuden des Glaubens, Freuden der Liebe, Freuden der Hoffnung. Kennst du schönere?

Hohenau.

Eben darum, weil ich keine schönern kenne, danke ich dem Geiste alles Guten für die Vernunft, durch die ich dieser Freuden fähig bin.

Delmont.

Wirklich? So dankst du mir ja auch wohl, wenn ich dir das gelobte Land deiner Wünsche von weitem zeige, und dir zugleich beweise, daß es ein Feenland, ein wesenloses Bild in deinem Gehirn ist? Freund Tantalus war ein glücklicher Mensch. Er mußte sich's zwar gefallen lassen, daß die schöne Frucht, nach der ihn hungerte, und das klare Wasser, nach dem ihn dürstete,

vor seinen Händen entwich, sobald er darnach greifen wollte. Aber er war doch ein glücklicher Mensch. Er konnte doch die schöne Frucht und das klare Wasser sehen.

Hohenau.

Freund, schüttle dieses Gallenfieber von dir ab, oder ich ziehe mich aus deiner Atmosphäre. Durch Receptschreiben macht man freilich keinen Kranken gesund, und du bist herzlich krank. Aber wenn du aus Verdruß Gift in der Arznei siehst, die man dir zum Versuche bieten will, so stirbst du an deinem Eigensinn, nicht an der Krankheit. Seinen Freunden sogar thut man Unrecht, wenn man sie in Ausbrüchen der bösen Laune beurtheilt. Und du willst der Vernunft, deiner vorgeblichen Feindin, Gerechtigkeit widerfahren lassen in der Sprache der Erbitterung?

Delmont.

Nun denn, mein sanftmüthiger Arzt, laß dich nicht auch erbittern! Schreib dein Recept, daß ich es wenigstens sehe! denn ich verstehe mich auch ein wenig auf das Apothekerlatein der philosophischen Schulen.

Hohenau.

Hier ist von keinem Latein und von keiner Schulphilosophie die Rede. Du sollst dich nur be-

sinnen. Und dich zu besinnen, bist du schuldig. Denn nur durch Besonnenheit ist der Mensch, was er seyn kann und seyn soll. Bedarf es philosophischen Tiefsinns, um einzusehen, daß der Mensch durch Vernunft unglücklich werden kann? Jeder Zweifel, der ein Interesse des Herzens trift, ist Beweises genug! denn nur durch Vernunft können wir zweifeln. Aber auch davon ist jezt die Rede nicht. Willst du darüber Beschwerden führen, daß, weil Freude und Schmerz aus Einer Quelle strömt, so wende dich an das Schicksal und nicht an die Vernunft. Nicht weil wir vernünftige, sondern weil wir irdisch beschränkte Wesen sind, leiden wir in jeder Kraft, durch die wir uns freuen. Glück und Unglück haben nun einmal die gemeinschaftliche Regierung der irdischen Welt. Bedarfst du einer Theodicee, um dich mit dem Laufe der Dinge überhaupt zu versöhnen, so habe ich keinen Rath für dich, als Ergebung. Wünschest du gar nicht zu seyn, weil die Welt ist, was sie ist, so habe ich Thränen für dich und keine Worte. Aber wenn du nur wünschest, nicht vernünftig zu seyn, so sage ich noch einmal: Du bist undankbar und ungerecht. Denn reines Glück würdest du in dieser Welt nicht finden, auch wenn du ein Wurm geworden wärest. Daß du aber menschliches

Glück genießen kannst, verdankst du einzig und allein der Vernunft, mit der du streitest.

Delmont.

Was das Schicksal thut, hat freilich die Vernunft nicht zu verantworten. Aber sollte man denn nicht menschlich glücklich seyn können, ohne zu räsonniren?

Hohenau.

So wenig, wie du dich von deinem Freunde geliebt fühlen kannst, ohne zu wissen, daß er dein Freund ist.

Delmont.

Wie? Fühlen und Wissen hingen so unzertrennlich zusammen? Und gesezt, es wäre so: muß denn das Wissen, ohne welches kein Genuß möglich ist, nothwendig ein vernünftiges Wissen seyn? Auch mein Canarienvogel weiß, was er zu wissen braucht, um mich für seinen Freund zu halten. Er hüpft gegen die Stäbchen seines Käfichts und pickt mit dem Schnabel, sobald ich mich ihm mit einem Stück Zucker nähere. So zuvorkommend ist er gegen Fremde nicht.

Hohenau.

Delmont! du wärst es zufrieden, von deinem Freunde nicht mehr zu wissen, als dein Canarienvogel von dir weiß?

Delmont.

Du bist ein gefährlicher Frager. Aber auch ich kann fragen. Ist denn Wissen und Räsonniren nicht zweierlei?

Hohenau.

Menschliches Wissen ist vernünftiges Wissen. Willst du nicht Verzicht thun auf die Vernunft überhaupt, so mußt du dir auch die Einschränkungen gefallen lassen, denen du als vernünftiges Wesen unterworfen bist. Dieselbe Besonnenheit, durch die du weißt, daß du bist und fähig bist, den Werth deines Freundes zu fassen, entdeckt dir Unvollkommenheiten, die dein Canarienvogel in dir nicht gewahr wird. Willst du deßwegen deinen Freund weniger lieben, so wird der Vorwurf dein Herz, und wieder nicht die Vernunft treffen. Denn wer über die Unvollkommenheiten seiner Freunde nicht hinaussehen kann, dem fehlt das innere Auge der Freundschaft — du verstehst mich schon — das Auge, mit dem man im Geliebten nichts als das Geliebte sieht.

Delmont.

Alles gut; aber wäre es eben deßwegen nicht zu wünschen, daß wir — wie nenne ich's? — eine andere Art von Vernunft hätten, um weniger zweifeln, oder, um alle Zweifel lösen zu können?

Hohenau.

Du capitulirst schon. Schade nur, daß die Vernunft immer Vernunft bleibt und gar keiner innern Abänderung fähig ist. Einsicht und Klugheit, die nur, mein Guter, sind hundertfältiger Verschiedenheiten und Abänderungen fähig. Es giebt eine verkehrte Einsicht und eine unmenschliche Klugheit, und diese ist es, was die unvernünftigste aller Empfindungen, den Vernunfthaß, in die Welt gefördert hat. Du siehst mich groß an?

Delmont.

Ich möchte wissen, wie du Einsicht und Klugheit von Vernunft trennen wolltest.

Hohenau.

Wie ich einen vernünftigen Menschen von einem grübelnden Menschen, und diesen von einem Räsonneur trenne. Weißt du nicht, was König Friedrich II. von Preußen einmal sagt: „Nous sommes plus raisonneurs que raisonnables?" Dasselbe gilt von mehrern Philosophen, die ihre Vernünftigkeit wegräsonniren. Ein Philosoph muß räsonniren, wie sich von selbst versteht, und kann räsonniren, weil er vernünftig ist. Aber nicht jeder, wer vernünftig ist, ist bestimmt, ein Philosoph zu werden, und niemand ist weniger ein Philosoph, als ein dürrer Räsonneur,

neur, das heißt, ein Grübler, der das ganze Wesen der Wahrheit in Begriffen und Schlüssen sucht. Wenn du lieber ein einfältig vernünftiger Mensch, als so ein Räsonneur seyn willst, so stimme ich selbst in deinen Wunsch ein.

Delmont.

Du predigst eine Lehre, über die dir die Philosophen schon den Text lesen werden. Wo soll ich denn das Wesen der Wahrheit suchen, wenn ich es nicht, wie der dürre Räsonneur, in Begriffen und Schlüssen suche?

Hohenau.

Nicht bloß in Begriffen; nicht bloß in Schlüssen, sondern zunächst in dem, was der Form alles Denkens und Wissens zum Grunde liegt, im reinen Naturgefühl und im reinen Bewußtseyn. Durch den Verstand erkennst du reelle Wahrheit, aber nicht im Verstande. Denn was ist der Verstand? Nichts anders als eine Form des Wissens, ein Vermögen, das Zerstreuete in der Natur zusammenzufassen, nach Gesezen und Erfahrung zu denken, nach Regeln. Der Verstand ist das Glas, durch das die Intelligenz die Wahrheit der Natur und des Bewußtseyns erblickt, und zugleich der Spiegel, in dem sie sich selbst sieht. Dieses wundersame Glas von allen Staubflecken der Sinnlichkeit zu reinigen,

ist das Geschäft der Philosophie. Kein unbedeutendes Geschäft, wie ich meine. Aber freilich giebt es Philosophen, die vor allem Puzen des Glases keine Zeit übrig behalten, in dem Glase sich selbst und durch das Glas die Natur zu verstehen. Das sind die Räsonneurs, die gern Philosophen heißen möchten und Gott weiß, was? sind.

Delmont.

Aber jeder dieser Glaspuzer hält sich doch für einen Optiker und Selbstbeobachter!

Hohenau.

Gönne ihnen doch das! So ein unruhiges Köpfchen muß gewöhnlich seine Lust theuer genug büßen. Ueberfüllt theils von eingelernten, theils von erdichteten Begriffen und Formeln sieht und hört und fühlt es nicht mehr, wie die Vernunft es fordert, hat keinen Sinn mehr für Wahrheit, und lebt nur in seinen Formeln. Alle Reize des Eindrucks verwirren sich in den Organen eines solchen Menschen. Die Natur selbst wird vor ihm, vor seiner Ansicht zum Naturaliencabinet, weil er an ihr, wie an sich selbst, bloß ein logisches Interesse findet. Sein moralisches Leben, durch das er eigentlich seyn und wirken und genießen sollte, ist zum todten Buchstaben geworden. Daher denn der widerliche Hang, Alles zu bekritteln, Alles besser verstehen zu wollen,

und, wo dies zu viel Mühe macht, Alles zu bewitzeln. Das ist die Modekrankheit eines halbaufgeklärten Jahrhunderts. Und die verschrobenen Köpfe führen so gern das Wort als starke Geister!

Delmont.

Sie scheinen dir etwas zu Leide gethan zu haben, diese starken Geister!

Hohenau.

Nicht mir, aber manchem meiner Freunde. Sie haben unter den Vernünftigen die Vernunft in übeln Ruf gebracht. Das ist das Aergste, was sie thun konnten. Mit gutem Grunde schüttelt der redliche Mann nach der alten Welt den Kopf zu der neuen Aufklärung. Ihn überzeugt sein unverschrobener Menschenverstand, daß man durch Urtheilen und Meinen nicht immer vernünftiger wird. Er weiß, auch ohne es gelesen zu haben, daß man durch allzeit fertiges Vernünfteln am Ende alle Wahrheit und Menschlichkeit wegvernünfteln kann. Er bedenkt sich, ehe er in den Tag hineindenkt.

Delmont.

Aber, Freund Hohenau, hat den der Mißbrauch der Vernunft, wie du es nennen wirst, nicht auch seinen Grund in der Vernunft? Alle

in die Queer räsonnirende Köpfe haben eine Tendenz nach Wahrheit. Kannst du sie nicht Alle an eine einzige, ewige und unverkennbare Wahrheit verweisen, und kannst du ihnen diese Wahrheit nicht so anschaulich beweisen, daß niemand weiter darüber zu räthseln und zu grübeln Ursache hat, so wird es dieser Räsonneurs immer mehr geben, je mehr Begriffe in Umlauf kommen werden, und die Freude, die mehr als Begriff ist, wird sich in Wüsten und Wälder zurückziehen, so wie die glänzende Aufklärung sich auf dem cultivirten Grunde und Boden weiter ausbreiten wird.

Hohenau.

Guter Delmont, wenn unsre Liebe zur Wahrheit untadelich ist, so laß nur die Vernunft für sich selbst sorgen. Sie weiß den Unterschied zwischen Vernünftigkeit und Vernünftelei zu denken; sie wir ihn also auch zu bestimmen wissen. Denn eben dadurch ist sie Vernunft, daß sie sich selbst denkt. Die Räsonnirsucht laß ihre Feste in litterarischen Winkeln feiern, so lange sie da ein Publicum findet.

Delmont.

Aber wann wird denn die Vernunft, deren Grundinteresse von reinerer Art ist, die Räsonnirsucht verdrängen?

Hohenau.

In diesem Jahrhunderte nun wohl nicht, aber gewiß mehr als jezt in einem künftigen. Die Natur hat es nun einmal so für gut gefunden, daß wir Kinder durch Fallen das Gehen lernen sollen. Der Verstand tappt so lange, bis er am Ende die Wahrheit ertappt, die er dann fest hält, und nicht wieder verlieren kann. Müßte der Verstand sich nicht durch die Krümmungen des Irrthums winden, eh' er der Wahrheit weicht, so stände es längst anders mit der weltberühmten Aufklärung. Aber durch Denken allein kann sich der Mensch überzeugen, daß er durch Denken allein weder besser noch, noch glücklicher, noch vernünftiger wird. Sich selbst und durch sich selbst die Natur moralisch verstehen, das ist das Ende aller Weisheit; das ist vollkommen gesunde Vernunft. Die Vernunft der Räsonnirmänner ist krank; und doch wollen gerade sie die ganze Welt wie ein Lazareth curiren.

Delmont.

Aber wie? Wenn mir nun die Vernunft selbst, da, wo ich am liebsten etwas sehen möchte, nur wie die Flamme in Miltons Hölle den bösen Geistern, eine sichtbare Finsterniß zeigt? Wie dann?

Hohenau.

Auch dann blicke in dich und in die Natur! Hältst du dich und die Natur für Etwas, so thue Verzicht auf überirdische Wissenschaft; denn du sollst für die Welt, nicht für deinen Verstand leben. Das, mein Guter, wirst du aber nun zum zweitenmale lernen müssen, weil du die Lection der Natur verlernt hast. Und so muß dich die Vernunft selbst zur Freude und zum natürlichen Lebensgefühl zurückführen. Vertrage dich vor allen Dingen nur mit ihr selbst, mit der göttlichen Vernunft! Du wirst sie als Gesezgeberin williger ehren, wenn du sie als Freundin lieben wirst.

Delmont.

Um mich menschlich freuen zu können, muß ich freilich ein vernünftiges Wesen seyn.

Hohenau.

Und nur daran wollte ich dich erinnern. Dein Vernunfthaß ist ein Selbstbetrug. Es ist vernünftig, daß du dich zu zerstreuen suchst, weil du des Grübelns müde bist, und daß du nicht immer räsonnirst, um dich nicht müde, krank, und thöricht zu räsonniren. Unser Verstand ist ein zeitlicher Verstand. Deßwegen hat auch das Denken, wie Alles, seine Zeit. Lebensge-

nuß, der nur durch Vernunft möglich ist, ehrt die Vernunft mehr als ermüdendes Grübeln über die Natur der Freude. Ob Freude der Zweck unsers Daseyns ist, wissen wir nicht. Aber daß man das Gute, das uns zu thun befohlen ist, mit freudiger Seele williger thut als mit Murren und Trübsinn, kann jeder, wer sich selbst versteht, aus seinem Herzen beweisen. Nur durch Vernunft wird die Freude unser. Durch Vernunft wissen wir, daß wir uns freuen. Und was sind selbst die Freuden, die der Mensch physisch genießt, wenn die Vernunft sie nicht humanisirt? Die Phantasie kleidet den groben Stoff in die Farbe des höhern Genusses. Die Phantasie aber ist blind ohne die Vernunft. Aus der Vernunft entspringt der Gedanke der Möglichkeit. An diesen hält sich die Phantasie, wenn wir eine schönere Welt träumen, von der das Thier nichts weiß. Die Vernunft ist selbst die Mutter der Hoffnung.

Delmont.

Vernunftprediger, du stimmst mich in eine ganz andere Laune.

Hohenau.

Und ist denn nicht endlich aller Genuß des Guten und Schönen nur durch Vernunft

möglich? Der Freund, den du liebst, würde für dein Herz nicht mehr seyn, als das Gericht, das dir wohl schmeckt, für deinen Gaumen, wenn du seinen Werth nicht schäzen könntest. Das Bild der Natur würde wie ein dumpfer Ton vor deinen Sinnen vorüberschwinden, wenn du nicht das Mannigfaltige mit Besonnenheit auffaßtest, da, wo das Gebiet der Wahrnehmung an die Region des Verstandes gränzt.

Delmont.

Komm in's Freye! Die Stubenluft ist kein Clima für deine Philosophie. Und wir müssen uns weiter über dies Capitel besprechen.

Hohenau.

Ich will dir erst helfen, deine Pflanzen wieder in Ordnung zu bringen.

Delmont.

So laß doch die Pflanzen, und komm, daß wir vernünftig sprechen!

Zweiter Dialog.

Albert und Julius,

oder:

Kann man besser werden, und doch fortfahren, dasselbe Unrecht zu thun?

Zweiter Dialog.

Albert und Julius,

oder:

Kann man besser werden, und doch fortfahren, dasselbe Unrecht zu thun?

Julius.

Nein! Es ist kein unmaßgeblicher Einfall. Ich habe gethan, was ich glaubte thun zu müssen.

Albert.

Den Rousseau in's Feuer geworfen?

Julius.

Den Rousseau.

Albert.

Und aus dem erwähnten Grunde?

Julius.

Aus keinem andern. Wäre das, was dieser anomalische Mensch geschrieben hat, weniger nach meinem Herzen, so möchten seine Bücher meinetwegen in meiner Bibliothek stehen. Oder hätte

er die abscheulichsten Lehren gepredigt und sie zugleich ausgeübt, so möchte ihn züchtigen, wer Lust hätte. Aber diese Lehren und dieses Leben! Rousseau der Schriftsteller, und Rousseau der Mensch! das Blut kocht mir, wenn ich beide zusammenhalte.

Albert.

Weil beide einander widersprechen?

Julius.

Wie du die Frage da nun wieder so trocken hinwirfst, als ob es eine Preißfrage wäre. Ich habe dir ein- für allemal gesagt, daß ich von den Sophistereien, womit ihr, Männer und Weiber, das Bild eures Sittenrichters umschleiert, nichts mehr hören will. Wer eine Heloise und einen Emil in die Welt hineinschreibt, und mit einer Therese auf dem bekannten Fuße lebt und seine Kinder in's Findelhaus schickt, dessen Schreiberei werf' ich von nun an in's Feuer.

Albert.

Schickte denn Rousseau seine Kinder gern in's Findelhaus?

Julius.

Er that es einmal, noch einmal, und noch einmal.

Albert.

Folgt daraus, daß er's gern that?

Julius.

Es folgt daraus, daß er es that, er, Johann Jacob Rousseau.

Albert.

Das will sagen?

Julius.

Du verstehst mich sehr gut. Sündigen kann in dieser Welt auch der beste. Wer aber regelmäßig sündigt, der ist ein Sünder.

Albert.

Die Frage, über die wir streiten könnten, würde also da hinauslaufen: Ob ein Mensch, den wir für gut wollen gelten lassen, dieselbe schlechte Handlung mehr als einmal begehen kann?

Julius.

Nicht zu vergessen: Ob ein solcher Mensch, der sonst wohl Recht und Unrecht zu unterscheiden weiß, im Ernst sich weißmachen kann, Unrecht sey Recht, sobald er es begeht?

Albert.

Und auf beide Fragen antworte ich: Ja.

Julius.

Ja? Das antwortest du, Albert?

Albert.

Unter gewissen Umständen; wie sich dieser Zusatz in der empirischen Welt immer von selbst versteht. Denn wenn schon die Regel des Rechts

und Unrechts ewig dieselbe bleibt, so sind doch die Menschen, denen diese Regel von ihrem Bewußtseyn vorgehalten wird, als Menschen, bekanntlich von gar mancherlei Art. Nicht allen sagt ihre Phantasie dasselbe.

Julius.

Die Phantasie? Was soll uns jezt die? Die Rede war vom Handeln und vom Charakter.

Albert.

Und dieselbe Phantasie, mein' ich, die einen Menschen Einmal verführen kann, außer seinem Charakter zu handeln, verführt ihn auch wohl zum zweiten- und drittenmale.

Julius.

Wenn zwischen dem ersten- und zweitenmale Jahr und Tag in der Mitte liegen? Guter Albert, du verirrst dich sehr weit. Wenn sich die Besonnenheit wieder eingestellt hat — und ein Mensch, bei dem sie sich in Jahr und Tage nicht wieder einstellt, ist verrückt — dann hat der gute Wille Zeit gehabt, sich mit der Vernunft zu ver- vergleichen.

Albert.

Und woran willst du abmessen, ob er nicht das Seine gethan hat?

Julius.

Aus den unverkennbaren Spuren, die seine Wirkungen im Charakter zurücklassen, will ich entdecken, daß er etwas gethan hat. Wie viel? davon soll nicht einmal die Rede seyn. Wenn aber ein Mensch, der sich auf seine moralische Kurzsichtigkeit nicht berufen kann, im vorkommenden Falle nach Jahr und Tage denselben schlechten Streich begeht, so hat sein guter Wille nichts gethan.

Albert.

Kannst du dies beweisen, Lieber?

Julius.

Ich dächte, das Factum wäre Beweises genug.

Albert.

Aber das Factum, wovon wir ausgingen, lag ja außer Streit. Den Willen, die Kraft des Handelns, den Charakter des Handelnden wollten wir würdigen. Und der ist doch nicht einerlei mit der Handlung?

Julius.

Aber wenn jemand mein Urtheil verlangt, so kann ich's ihm nur als Mensch geben, als ein Wesen, das Kräfte und Ursachen an sich nicht erkennt, sondern nur auf sie schließt aus den Wirkungen, die es erkennt. So schließe ich, dem

Menschenverstande gemäß, aus der Wiederholung schlechter Handlungen auf einen schlechten Charakter.

Albert.

Kurz und gut?

Julius.

Kurz und gut. Oder weißt du mir eine andere Logik an die Hand zu geben, nach der ich menschlichen Werth beurtheilen soll?

Albert.

Keine andere. Nur glaube ich, der Mensch müsse, um den Werth eines Andern menschlich zu beurtheilen, vorläufig mit der moralischen Disposition dieses Andern sympatisiren. Sonst schiebt er sich selbst an die Stelle des Andern, verwechselt die Kraft des Andern, die er errathen will, mit seiner Kraft, deren er sich bewußt ist, und schließt nun von dem Werthe, den er sich selbst beimessen würde, wenn er unter bestimmten Umständen so und so gehandelt hätte, auf den Werth des Andern, der so und so gehandelt hat.

Julius.

Das wäre freilich ein unbilliger Schluß.

Albert.

Nein, lieber Julius; es ist mehr; es ist ein ungerechter und falscher Schluß. Ungerecht,

recht, weil jeder Beurtheilte fordern kann, daß ich ihn beurtheile nach seiner Natur, die nicht sein, sondern Gottes Werk ist. Falsch, weil ich dann, wann ich den Werth eines Andern nach dem Bewußtseyn meiner Kraft messe, mich selbst beurtheile, aber nicht ihn. Was gethan werden soll, das ist auf gleiche Art den Schwachen wie den Starken geboten. Aber was gethan werden kann oder konnte, das richtet sich nach dem Widerstande, den der gute Wille in der Natur des Starken und Schwachen in gar ungleichem Grade findet.

Julius.

Ich merke, wohin das führen soll. Aber nimm dich in Acht, oder du wirst dich genöthigt sehen, umzukehren.

Albert.

Also Schritt vor Schritt. Wenn du einen Menschen für schwach erkennst, woran erkennst du seine Schwäche?

Julius.

An — Ich glaube gar, du willst mir eine übereilte Antwort ablocken, um mich apagogisch aus dem Felde zu schlagen. — Woran ich die Schwäche eines Menschen erkenne? Das läßt sich denn doch noch wohl sagen. — An dem Mißver-

hältnisse zwischen seinen Bestrebungen und dem Erfolge. Ist dir das recht?

Albert.

Ich wüßte es nicht besser zu sagen. Und woran erkennst du einen Menschen für schlecht?

Julius.

Am Mangel aller guten Bestrebung.

Albert.

Bestrebung und Wille, ist dir das Einerlei oder Zweierlei?

Julius.

Bestrebung nenne ich den Willen, in so fern er als thätig gegen Widerstand gedacht wird. Also dem Wesen nach ist in der Menschennatur Beides einerlei. Nun?

Albert.

Wenn die Bestrebung in dem Willen liegt, und in eben dem Willen der Werth des Menschen, was bestimmt denn diesen Werth? Das Wollen oder der Erfolg des Wollens? Das Züngeln der Wage oder der Ausschlag?

Julius.

Nicht der Ausschlag. Denn der ist ja das Resultat nicht von dem Willen allein, sondern vom Verhältniß der Kräfte zu dem Widerstande, den wir überwinden wollten.

Albert.

Also kann der Wille des Menschen gut, und doch seine Handlung im erkennbaren Verhältniß zur Regel schlecht seyn?

Julius.

Seine Handlung; aber nicht seine Handlungsart. Da stehn wir, wo wir standen. Du wolltest mich an ein Ziel führen und nicht im Kreise herum. Ich bin nie in Abrede gewesen, daß ein Mensch mit dem besten Willen nicht zuweilen thun könne, was er nicht will. Aber daß er es regelmäßig, zu wiederholtenmalen, und nachdem er lange genug Zeit zum Besinnen gehabt hat, thun könne, das leugne ich noch einmal. Denn das ist gerade die Wirkung des guten Willens, daß der Mensch besser wird.

Albert.

So laß uns nun sehen, ob wir im Kreise herum gegangen sind. Wer gut ist, wird besser. Wer nicht besser wird, war noch nie wirklich gut. Darüber sind wir eins?

Julius.

Das mein' ich.

Albert.

Wenn wir den Menschen gut nennen, dessen Wille gut ist, sollte auch diese oder jene seiner Handlungen im erkennbaren Verhältniß zur Re-

gel schlecht seyn, wen nennen wir dann besser? Ich will deutlicher fragen. Wenn menschlicher Werth überhaupt wesentlich nach dem Willen und nicht nach der That bestimmt werden muß, soll ich dann den Grad dieses Werths nach der That bestimmen?

Julius.

Das wäre ein Widerspruch. Aber weiter!

Albert.

Die That aber ist doch das Resultat des Verhältnisses des Willens zum Widerstande?

Julius.

Alles richtig. Aber weiter!

Albert.

Wenn also der Widerstand im menschlichen Herzen wächset, während der gute Wille derselbe bleibt, ist es dann nicht denkbar, daß ein Mensch besser werde, ohne besser zu handeln?

Julius.

Wie? Was soll das heißen?

Albert.

Wenn wir den Werth eines Menschen beurtheilen, so beurtheilen wir eigentlich nicht den Grad seines guten Willens, sondern den Grad der Wirkung seines guten Willens auf seinen ganzen Charakter. Der Wille, als Wille, hat keinen Grad. Er ist gut oder böse; gut, wenn er dem ewigen

Geseze des Rechts gemäß ist; böse, wenn er ihm nicht gemäß ist. Der Mensch aber wird durch die Einwirkung des guten Willens besser. — Sind wir über diese Grundsäze einverstanden?

Julius.

Völlig. Aber —

Albert.

Nun! Warum ließe sich's denn nicht denken, daß ein Mensch wirklich dieses Jahr ein besserer Mensch ist, als voriges Jahr, während er dieses Jahr im vorkommenden Falle handelt, wie voriges Jahr?

Julius.

Ich, meines Orts, sehe noch nicht, wie dies mit dem Vorigen zusammenhängt.

Albert.

So muß ich dich wirklich noch auf die Spur führen? Wie hängen denn unsere Handlungen mit unserm Willen zusammen?

Julius.

Durch unsern Charakter.

Albert.

Und was bestimmt den Charakter?

Julius.

Von der einen Seite der gute Wille, von der andern, Trieb, Leidenschaft, Meinung. Je mehr aber der gute Wille sich thätig beweiset, desto

mehr erweitert sich seine Herrschaft, desto wichtiger wird sein Einfluß auf den Charakter, desto besser wird der Mensch. Willst du mir dieß ableugnen, so wirfst du den Eckstein aller Moralität um.

Albert.

Schritt vor Schritt, lieber Julius! Du nanntest unter den Motiven, die den Charakter gegen den guten Willen bestimmen können, Triebe, Leidenschaften und Meinungen. Sollte dir nicht noch ein anderes Motiv einfallen, das den Grund der meisten menschlichen Handlungen enthält?

Julius.

Noch ein anderes Motiv? Ich wüßte keines.

Albert.

Und ich würde dich für den außerordentlichsten aller Menschen halten, wenn du dir nicht so gut, wie wir andern schwachen Sterblichen, dieses Motivs mitunter zu deiner Beschämung bewußt wärest. Denn einer Leidenschaft unterliegen, ist allerdings Schwäche. Einer unhaltbaren Meinung nachleben, ist gleichfalls Schwäche. Aber diese Schwäche ist denn doch von positiver Art, und sieht wenigstens von weitem der Kraft gleich. Leidenschaft geht sehr oft vom Uebermaaße der Lebenskraft aus. Wer einer unhaltbaren Meinung mit Fleiße nachlebt, beweiset oft

selbst durch Steifsinn das schönste Vermögen des Menschen, seinen Grundsäzen treu zu seyn. Aber da, wo wir, von keiner Leidenschaft getrieben, von keiner Meinung irre geführt, thun, was wir weder wollen, noch nicht wollen; da, wo wir recht eigentlich maschinenmäßig in den Tag hinein handeln, und wenn wir einen Grund suchen, warum wir etwas heute thun, keinen andern finden, als den, daß wir es gestern und ehegestern gethan haben, da, sollt' ich meinen, offenbarte sich das negative Princip, aus dem die meisten menschlichen Handlungen fließen.

Julius.

Die Gewohnheit meinst du?

Albert.

Was könnte ich anders meinen?

Julius.

Die hätte ich freilich mitzählen sollen.

Albert.

Mitzählen? Obenan stellen hättest du sie sollen, unter die Reihe der Motive, die den Menschen treiben, nicht zu thun, was er will. Die Gewohnheit ist der Schlüssel zu derjenigen Schwäche, die uns am tiefsten demüthigt. Durch sie wächset der Widerstand der übelgearteten Natur, dem guten Willen zum Troz. Die Gewohnheit macht die traurigste aller moralischen Erscheinun-

gen möglich, daß ein Mensch von gutem Willen besser werden und doch fortfahren kann, dasselbe Unrecht zu thun.

Julius.

Du bringst mich da auf einen Gedanken, den ich lieber wegdenken möchte.

Albert.

Warum wegdenken, was wahr ist? Wer einen Schwachen nicht verdammt, kann dennoch ein inniges Mißfallen an der Schwäche haben. Und sich auf einen Andern zu berufen, ist vollends Keinem gestattet, weil nie in zwei Gemüthern das Verhältniß zwischen Kraft und Widerstand gleich ist. Laß uns nun das fatalste Princip menschlicher Schwäche, die blinde Gewohnheit, mit solch einem Uebermaaße von Reizbarkeit und Täuschungsgabe vereinigt, denken, wie es dem edeln Menschen Rousseau zu Theil geworden war. Vergiß nur, wenn du dir ein Gemälde entwirfst, keinen der Züge, ohne die du nicht ihn siehst. Jede lebhafte Bewegung seiner Seele sezte ihn, wie du weißt, in eine Art von Betäubung. Wollte er dann denken, so sah er die Wahrheit höchstens halb. Wollte er handeln, so kannte er sich selbst nicht. Seine Philosophie ist das treueste Gemälde seiner Seele, Lichtstrahlen vom

Himmel mit grobem irdischen Dunst in der paradoxesten Mischung, aber in einer solchen Wirkung, daß nur das diesem seltsamen Menschen selbst und eigentlich anzugehören scheint, was in ihm himmlisch war. Nichts ist begreiflicher, als wie ein Mensch von dieser Composition da, wo er seine Natur mit der wirklichen Welt gar nicht in Harmonie bringen kann, das erstemal blindzu das kürzeste Mittel ergreift, sich aus einer für ihn tödlichen Verlegenheit zu ziehen, das zweitemal auf eben das Mittel verfällt, weil es ihn das erstemal wirklich den erwünschten Dienst that, und das drittemal nun so forthandelt, weil er sich unterdeß schon demonstrirt hat, er habe im Grunde seine Sache recht gut gemacht. Und dieses mußte er sich vordemonstriren, weil er sonst sich selbst hätte verächtlich werden müssen, was er doch wieder nicht konnte. Das Element seiner Beruhigung wurde die Selbsttäuschung. Ein solcher Mensch ist denn freilich ein verkehrter Mensch. Aber war er darum jemals schlecht? Oder ist er gar schlechter geworden?

Julius.

Ich weiß nicht. Auf deine Distinctionen habe ich keine Antwort. Aber ich fühle, daß sie mich nicht befriedigen.

Albert.

Vielleicht weil wir einen wesentlichen Entscheidungspunct nur obenhin berührt haben. Kann ein Mensch von gutem Willen und zureichender Einsicht sich wirklich Jahrelang einbilden, gut gehandelt zu haben, wenn er schlecht gehandelt hat? Das war, wenn du dich erinnerst, die zweite Frage, die du aufwarfst, damit ich sie verneinen sollte.

Julius.

Und du hast vermuthlich wieder eine Distinction bei der Hand, um einen paradoxen Saz zu beweisen.

Albert.

Distinctionen, die etwas bedeuten, sind Scheidewege, von denen immer einer zur Wahrheit führt. Wer Gutes von Bösem unterscheidet, macht auch eine Distinction. — Also die Sache, und nicht die Form, wollen wir noch einmal vornehmen. Du bist überzeugt, daß jeder Mensch den einzig inappellabeln Richter des Rechts und Unrechts, das Gewissen, in seinem Busen trägt?

Julius.

Du kennst meine Ueberzeugung.

Albert.

Bist du aber auch überzeugt, daß dieser höchste inappellabele Richter unbestechlich ist?

Julius.

Hm! Das wäre auch nicht wahr? — „Man kann besser werden, und fortfahren, schlecht zu handeln! Der einzige und höchste Richter des Rechts und Unrechts ist bestechlich!" — Du bist ein Moralist ohne Gleichen.

Albert.

Eine Antwort, lieber Julius! Was du da sagtest, war keine.

Julius.

Halt' es meinem geraden Sinne zu Gute, wenn ich deine Art, mein Gefühl zu zerfezen, etwas ärgerlich finde. Wenn das Gewissen bestechlich ist, was wird denn aus der höchsten Regel des Rechts und Unrechts?

Albert.

Sie bleibt, was sie ist; einzig und unveränderlich.

Julius.

Und wo entdeckst du diese Regel?

Albert.

In meinem Gewissen.

Julius.

Und dieß ist bestechlich?

Albert.

Leider!

Julius.

Und seine Urtheilssprüche sind doch unveränderlich?

Albert.

Wer sagt das?

Julius.

Hast du es nicht in diesem Augenblicke gesagt?

Albert.

Mit nichten. Ich sagte, die höchste Regel des Rechts und Unrechts ist unveränderlich. Wenn es aber zur Anwendung dieser Regel kommt, dann steht nur allzu oft das zerbrechliche Geschöpf, der Mensch, in seiner irdischen Schwäche da.

Julius.

Fahre nur fort! Du fragst sonst aus mir heraus, was du hören willst.

Albert.

Der einzige Richter unsrer Handlungen, dessen Urtheilssprüchen wir zu gehorchen angewiesen sind, urtheilt immer recht, wenn er durch sich selbst urtheilt. Aber der Angeklagte hat Advocaten, die zuweilen so glücklich sind, den Richter zu überschreien. Der überschriene Richter wird zulezt betäubt. Ihn betäuben, das ist die einzig mögliche Art, ihn zu bestechen. Schlechte Menschen wissen dieß recht gut. Sie erhalten

sich deßwegen, so viel sie können, in einem Taumel, der sie vor sich selbst sichert. Ein guter Mensch aber, der nicht Kraft genug in sich fühlt, sein Unrecht wieder gut zu machen, ein edler, aber schwacher Rousseau, der sich hassen müßte, wenn er sich ganz besönne, läßt seiner Phantasie nicht eher Ruhe, bis er sich selbst vorgelogen hat, er habe kein Unrecht gethan. Es giebt mehr dergleichen Rousseau's.

Julius.

Und man sollte ihre Schriften nicht zu geschwind in's Feuer werfen, um seine eigenen Papiere vor gleichem Schicksale zu bewahren.

Albert.

Nicht wahr, Lieber? Jezt verstehn wir uns völlig. Und um recht zu fühlen, was du gethan hast, als du deinen Rousseau in's Feuer warfst, bedenke noch dazu, daß ein so verlegener Mensch das, was er wirklich und wesentlich ist, nur dann seyn kann, wenn er ohne Zeugen ist. Sobald er mit der Welt collidirt, wird er irr' und außer sich im eigentlichen Sinn, und läuft Gefahr, zu thun und selbst zu sagen, was mit seinem wahren Selbst in directem Widerspruche steht. Aber wenn er schreibt —

Julius.

Seltsam! so könnte man ja, troz allen Bethörungen der Phantasie, Menschen von rousseauischer Composition richtiger noch beurtheilen nach dem, was sie schreiben, als nach dem, was sie thun?

Albert.

Der Meinung war ich schon lange.

Dritter Dialog.

Bernhard und Villemont,

oder:

Hat moralisches Wissen nicht auch seine Gränzen?

Dritter Dialog.

Bernhard und Villemont, oder: Hat moralisches Wissen nicht auch seine Gränzen?

Bernhard.

Und das ist aller Antheil, den du an meinem Buche nimmst?

Villemont.

Ich nehme vielen Antheil daran. Ich freue mich über jeden Versuch, eine Wissenschaft zu erweitern.

Bernhard.

Immer noch so kalt! wär' ich eitel, wie es, nach der Meinung der Welt, die Schriftsteller alle sind, so müßte ich ein finsteres Gesicht machen und nicht mit dir expostuliren. Aber ich will expostuliren. Was hast du an meinem Buche zu tadeln?

Villemont.

Dein Buch ist, was ein solches Buch ohngefähr seyn kann.

Bernhard.

Dann ist es wenigstens kein schlechtes Buch.

Villemont.

Wer behauptete denn das?

Bernhard.

Du mit deinem frostigen Beifalle. Ein Buch, wie ich es als einen Versuch der Welt mittheile, ein vollständiges System der menschlichen Pflichten nach Kantischen Principien, wenn es ist, was ein solches Buch ohngefähr seyn kann, verdient das Kaltsinn? Du widersprichst dir doch sonst nicht. Warum gegen mich?

Villemont.

Widerspreche ich mir denn gegen dich? Ich habe ja kaum noch drei Worte gesagt!

Bernhard.

Eben darin liegt der Widerspruch, in deinen kurzen drei Worten. Die Gleichgültigkeit, mit der du mein System aufnimmst, widerspricht der Lebhaftigkeit, mit der du mir die Kantische Critik der praktischen Vernunft anpriesest; denn auf diese ist mein System gebauet.

Villemont.

Ich muß mich also rechtfertigen. Alle unnütze Bescheidenheit bei Seite, Freund; glaubst du dir durch dein System der menschlichen Pflichten ein

ähnliches Verdienst erworben zu haben, wie dasjenige, das sich der Reformator unserer Philosophie durch seine Critik der praktischen Vernunft erworben hat?

Bernhard.

Es ist mir noch nicht eingefallen, Scheidemünze gegen Gold auf die Wage zu werfen. Aber kleines Verdienst kann doch neben großem bestehen; und meine Geringfügigkeit hebt deine Inconsequenz nicht auf. Bin ich zu schwach gewesen, ein altes Gebäude niederzureissen und die Schwelle zu einem neuen zu legen, so habe ich doch auf der neugelegten Schwelle ein neues Gebäude aufgeführt; und es ist widersprechend, sich über die Schwelle zu freuen und nicht über das Gebäude, das darauf ruht, und um dessentwillen die Schwelle gelegt wurde.

Villemont.

Ich muß wohl bei deinen Bildern bleiben. Welches wäre denn das Gebäude, für das in der Critik der praktischen Vernunft die neue Schwelle gelegt, oder vielmehr da entdeckt, und von Schutte gereinigt ist, wo die Vernunft selbst sie gelegt hat?

Bernhard.

Welches Gebäude? Nicht das, das ich aufgeführt habe, willst du sagen? Du bist also mit mei-

ner Ausführung, mit meinem Systeme unzufrieden! Warum sagst du das nicht gerade heraus? Warum hintergehst du mich mit falschem Beifalle?

Villemont.

Sey ruhig, Lieber, wie ich es bin. Ich bin überzeugt, daß das Gebäude, das auf jener Schwelle ruhen soll, gar nicht so vollständig und systematisch gebauet werden kann wie du es versucht hast, und daß überhaupt das Systematisiren in moralischen Dingen wenig nüzt.

Bernhard.

Wie? Also soll die Tugend auf ein rhapsodisches Gemisch von unzusammenhängenden Begriffen sich gründen?

Villemont.

Auf kein Gemisch von Begriffen; auf keinen Zusammenhang von Begriffen; überhaupt, dem Wesen nach, gar nicht auf Begriffe.

Bernhard.

Und worauf denn?

Villemont.

Auf das unerforschliche Wesen der Intelligenz, die sich selbst ein Gesez giebt, das wir in Begriffen auffassen, aber durch Begriffe nicht finden und in einer Verstandesformel immer nur unvollkommen darstellen. Der Beweis der Wahr-

heit dieses Vernunftgesezes, das durch sich selbst ohne Rücksicht auf Gewinn und Nuzen Gehorsam fordert, dieser Beweis beruhigt den Menschen in Begriffen über das, was die systematische Glückseligkeitsmoral ihm in Begriffen entwenden will. Er macht den wohlwollenden und denkenden Menschen wieder zu Einem Menschen. Er rettet den Adel des Bewußtseyns vor dem Tribunal des Verstandes.

Bernhard.

Das Alles glaube ich ja mit dir. Aber was thut denn mein System der Pflichten? Bestätigt es nicht die Wahrheit des reinen Vernunftgesezes in Beispielen? Befördert es also nicht auch die Vereinigung des wohlwollenden und denkenden Menschen?

Villemont.

In so fern es dieses thut, nenne ich auch dein Buch ohne Schmeichelei und Uebertreibung ein gutes Buch.

Bernhard.

Du wirst mir unbegreiflich. Wo fehlt es denn diesem guten Buche?

Villemont.

Da, wo es unserm armen, der reinen Intelligenz empirisch nachgrübelnden Verstande fehlt,

an der Möglichkeit, das erhabene Vernunftgesez durch empirische Modificationen systematisch darzustellen.

Bernhard.

Das also ist's! Du sezest mein System herab, weil es ein System ist. Da bin ich denn doch wirklich neugierig —

Villemont.

Meine Gründe zu hören? Sie stehen dir zu Dienste. Als eine Uebung des Verstandes achte ich jedes System. Aber speculatives Interesse kann mich nicht zu praktischem Enthusiasmus erheben.

Bernhard.

Speculatives Interesse? Hat denn mein System der Pflichten nur ein speculatives Interesse?

Villemont.

In so fern es System ist, kein anderes, wenigstens für mich nicht.

Bernhard.

Wenn du nun aber deine Handlungen systematisch ordnen willst —

Villemont.

Das will ich nur, in so fern ich es kann.

Bernhard.

Philosophire ich mit einem Philosophen?

Villemont.

Ich weiß nicht. Aber ich philosophire mit der Vernunft, die auch im Praktischen das Feld menschlicher Einsicht, zwar nicht selbst beschränkt, aber doch sehr beschränkt findet, weil der Mensch nicht reine Intelligenz ist. Wärest du ein Glückseligkeitsmoralist, so könnte ich dir nicht verdenken, wenn du auf vollständig systematische Anordnung aller Pflichten einen hohen Werth legtest. Denn glücklich seyn im Allgemeinen will Jeder von selbst. Eine Kunst, vernünftig glücklich zu seyn, wenn es anders eine solche Kunst giebt, muß gelernt werden; und daß es eine solche Kunst giebt, sezt der Glückseligkeitsmoralist voraus. Ein Buch, das mir nach dieser Voraussezung eine Anweisung giebt, über mein Wohlseyn dem Zufalle so wenig als möglich Macht einzuräumen, hat wenigstens für den Geübten, der sich schon mit dem Zufalle versucht hat, immer einigen Werth. Aber wenn Gut etwas wesentlich Anderes ist als Glücklich oder Glückselig, wird sich dann eine Kunst, gut zu seyn, erfinden lassen, wie es eine Kunst giebt, vernünftig glücklich oder glückselig zu seyn?

Bernhard.

Eine wunderliche Frage! Wer will denn schon eine solche Kunst erfinden?

Villemont.

Nur in der Voraussezung, daß eine Kunst, glücklich zu seyn, mehr als ein wohlgemeinter, aber leerer Einfall ist, hat eine Wissenschaft oder Theorie der Glückseligkeit praktisches Interesse. Was dem Menschen, im Ganzen wenigstens, nüzt oder schadet, muß die Erfahrung lehren. Eine systematische Sammlung moralischer Erfahrungen, eine Seelendiätetik, wie ich sie nennen möchte, kann niemand aus reiner Vernunft schöpfen. Wenn aber die Grundregel der Pflicht allen vernünftigen Wesen mit der Vernunft gegeben und die moralische Beurtheilung einer Handlung nur eine Subsumtion unter jene Regel ist, so entscheidet doch beim moralischen Verstandesgebrauche zulezt immer die Subsumtion des Sinnlichen unter das Uebersinnliche? Nicht wahr?

Bernhard.

Ohne allen Zweifel. Aber diese lezte und unmittelbare Subsumtion sezt oft manche mittelbare voraus. Der menschliche Verstand will auch über den Zusammenhang guter Handlungen nach Verstandesgesezen belehrt seyn. Und das Interesse der Belehrung, ist denn das nicht auch ein praktisches Interesse?

Villemont.

Wie man es nimmt. Denn wen willst du belehren? Den Verstand? Oder den Willen?

Bernhard.

Belehren will ich den Verstand, damit der gute Wille nicht aus Irrthum Böses mit Gutem verwechsele, wie es ihm schon öfters begegnet ist.

Villemont.

Der gute Wille wird dir für deine Bemühungen danken, so oft sich die Vernunft durch deine Belehrungen befriedigt findet. Schade nur, daß dieß nicht immer der Fall ist, und nicht seyn kann.

Bernhard.

Du erkennst also die Entscheidungen der Vernunft in moralischen Dingen nicht für zulänglich an, und gründest doch alle moralische Urtheile auf ein Gesez der reinen Vernunft?

Villemont.

Aber nicht bloß auf ein Gesez der reinen Vernunft. Der Verstand tritt zwischen das Gesez und die Handlung, und die Handlung ist es, was zur Befriedigung der Vernunft in allen möglichen Fällen mit logischer Vollständigkeit müßte bestimmt werden können, wenn ein befriedigendes Pflichtensystem möglich seyn sollte. Aber wie viel fehlt daran, das unsere moralische Logik es so weit

brächte! Ihr Kantianer verwickelt euch in eine Schlinge, die ihr nicht sehen zu wollen scheint, damit ihr nicht nöthig habt, euch gefangen zu fühlen.

Bernhard.

Und wo läge diese gefährliche Schlinge?

Villemont.

In der Verwechselung des reinen Vernunftgesezes selbst mit der menschlichen Fähigkeit, ein solches Gesez auf die Erfahrung anzuwenden. Das Gesez ist untrüglich, aber unser Verstand nicht allwissend. — Was wir beurtheilen wollen, müssen wir das nicht erst erkennen?

Bernhard.

Die Frage beantwortet sich selbst.

Villemont.

Was wir erkennen, ist das nicht, so weit wir es erkennen, ein Factum?

Bernhard.

Du hohlst weit aus.

Villemont.

Nicht ungeduldig! Ein Factum zu erkennen und zu beurtheilen, müssen wir nicht das, was im Gefühle oder, wie ihr lieber sagt, in der Anschauung zerstreut und vereinzelt liegt, in einen Begriff zusammenfassen?

Bernhard.

Alles wahr. Aber weiter!

Villemont.

Wie nun! Wenn du beurtheilen willst, ob eine Handlung im gegebenen Falle recht oder unrecht ist, — reicht dazu der abgezogene Begriff einer Handlung dieser Art hin? Wenn du wissen willst, ob z. B. ein Mensch, der sich im gegebenen Falle fremdes Eigenthum gewaltsam zueignet, recht oder unrecht thut, reicht dazu der Begriff des Diebstahls hin?

Bernhard.

Ich sollte doch meinen! Diebstahl kann ich unmöglich überhaupt billigen; also ist Diebstahl pflichtwidrig und unrecht in jedem gegebenen Falle.

Villemont.

Wenn nun aber ein Soldat im Felde Beute macht, ist das ein Diebstahl?

Bernhard.

Nichts weniger, vorausgesezt, daß er Beute macht in gerechtem Kriege.

Villemont.

Liegt der Begriff des Beutemachens im Begriffe eines gerechten Krieges?

Bernhard.

Der Lauf der Dinge führt vom Einen zum Andern.

Villemont.

Also doch schon der Lauf der Dinge, nicht mehr die reine Vernunft. Oder sollte es nicht möglich seyn, einen gerechten Krieg zu führen, ohne Beute zu machen?

Bernhard.

Schwerlich.

Villemont.

Warum sagst du nicht Gewiß oder Gewiß nicht? Ein Krieg ist doch eine Gewissenssache vor hundert andern, und in keinem Lebensverhältnisse finden sich so viele Veranlassungen, Unrecht zu thun, wie im Kriege. Daß Kriege überhaupt als Nothwehr erlaubt sind, ist bald begriffen. Aber wie weit erstreckt sich das Recht der Nothwehr in jedem besondern Kriege, in jedem Treffen, in jedem Scharmützel?

Bernhard.

Das müssen die Umstände entscheiden.

Villemont.

Die Umstände? Also reicht doch, um zu wissen, wie weit man die Nothwehr treiben darf, der Begriff der Nothwehr nicht hin! Die Umstände muß ich vor allen Dingen beurtheilen; und die Um-

stände pflegen nirgends verwickelter zu seyn als im Kriege. Wo bleibt da deine untrügliche moralische Zuversicht?

Bernhard.

Ich habe nie behauptet, daß man bei der Beurtheilung seines Rechtverhaltens der Beurtheilung der Umstände überhoben seyn könne.

Villemont.

Wenn du das nicht behaupten kannst, was hat denn dein Gewissen im Augenblicke, wo du handeln sollst, für Vortheil davon, daß du den Begriff einer Handlung überhaupt mißbilligst, wenn du nicht weißt, ob oder wie weit dein gegenwärtiger oft augenblicklicher Zustand in jenen Begriff paßt? Erfahrung allein kann mich über den Augenblick belehren, wo ich handeln soll und kann. Ohne richtige Beurtheilung dieses Augenblicks bleibt mein Gewissen unbefriedigt, wenn mein Verstand den allgemeinen Begriff einer verbotenen oder erlaubten Handlung noch so bestimmt gefaßt hat. Richtige Beurtheilung des Augenblicks aber ist Sache des Talents und oft selbst der Laune, in deren Wiederschein uns ein Ding bald so, bald anders erscheint. Ein General glaubt schlagen zu müssen, wenn ein anderer auf Verstärkung zu warten für nöthig findet. Einer

glaubt Plünderung erlauben zu müssen, um den Soldaten munter zu erhalten; ein anderer findet das nicht nöthig. Also — Nun? —

Bernhard.

Ich muß am Ende noch deine Schlüsse machen. Also, willst du sagen, reicht die Untrüglichkeit des reinen Vernunftgesezes nicht hin, uns zu überzeugen, ob wir dem Gesez gemäß oder nicht gemäß gehandelt haben?

Villemont.

Und was hast du zu antworten?

Bernhard.

Ich muß dir Recht geben, wenn von verwickelten Verhältnissen die Rede ist. Aber nicht alle menschlichen Verhältnisse sind so verwickelt.

Villemont.

Gottlob! nicht alle. Und wenn sie es nicht sind, so ist unsere Einsicht hinreichend, unser Gewissen zu beruhigen. Aber ist deßwegen unsere Einsicht immer und in allen möglichen Fällen hinreichend? Das ist es, was ihr Moralisten gern beweisen möchtet, und ich mit euch, wenn es sich nur beweisen ließe. Du bist aufmerksam geworden. Wenn du Lust hast, wollen wir die Sache noch von einigen andern Seiten ansehen.

Bernhard.

Daß du mich nicht zum Besten haben willst, sehe ich nun wohl.

Villemont.

Der Gründe, warum die Untrüglichkeit des höchsten Gesezes zur Selbstberuhigung nicht hinreicht, sind mehr als einer. Der erste lag, wie wir gefunden haben, in der Verwickelung der menschlichen Verhältnisse, die wir ganz überschauen und durchschauen müßten, um verstandesmäßig zu wissen, ob der Begriff einer gewissen Handlung mit dem Augenblicke des Handelns zusammentrifft. Woran soll sich aber unsere Beurtheilung gar dann halten, wann über den Begriff gewisser Handlungen selbst disputirt wird?

Bernhard.

Zum Beispiel?

Villemont.

Wir sprachen vom Kriege. Im Kriege gehen zwei Parteien gegen einander auf das Todtschlagen aus. Todtschlag und Mord ist nicht immer eins. Aber wie definirst du den Mord!

Bernhard.

Mord ist eine Handlung, durch die ich ein vernünftiges Wesen absichtlich und ohne Nothwehr seines Lebens beraube.

Villemont.

Wohl. Und wie beantwortest du nach deinem Systeme eine Streitfrage? Wenn Jemand einen Banditen dingt, mich zu ermorden, wer ist der Mörder?

Bernhard.

Der den Banditen gedungen hat. Der Bandit ist ein Verbrecher, aber nur dadurch, daß er sich als Werkzeug des Mordes gebrauchen ließ. Der wahre Mörder ist und bleibt sein Committent. Dieser hatte den Willen zu morden; der Bandit wollte nur ein Stück Geld verdienen.

Villemont.

Wenn dem so ist, so möchte es wohl noch nie einen Mörder gegeben haben.

Bernhard.

Wie?

Villemont.

Ein Mörder, sagst du, ist, wer die Absicht hat, zu morden. Soll das heißen: wer den Tod des Andern als lezten Zweck, oder wer ihn als Mittel zur Erreichung eines andern Zwecks gebraucht?

Bernhard.

Beides.

Villemont.

Beides? Dann ist ja der Bandit so gut ein Mörder wie sein Committeut. Der Bandit raubt einem Menschen das Leben, um Geld zu verdienen, das heißt, um einen Wunsch zu befriedigen. Das Lezte ist sein lezter Zweck. Diesen zu erreichen, tödtet er für Geld.

Bernhard.

Aber er tödtet nicht, um zu tödten. Ob der Ermordete lebt oder stirbt, gilt ihm gleich, wenn er nur sein Geld verdient.

Villemont.

Sollte wohl je ein Mensch getödtet haben, um zu tödten?

Bernhard.

Warum nicht? Wer den Tod des Andern beabsichtigt, der tödtet, um zu tödten. Die entferntern Zwecke kommen nicht in Betracht.

Villemont.

Kommen nicht in Betracht? Und doch wäre der Bandit kein Mörder? Der nächste Zweck des Banditen ist der Tod dessen, den er contractmäßig tödten will. Er tödtet absichtlich, um einen Vortheil zu erreichen. Dasselbe thut sein Committent. Auch dieser will durch den Tod des Andern etwas gewinnen, wäre es auch nur der schnöde Gewinn des Gefühls, seine Rache zu kühlen. Alles Un-

recht, das ein Mensch thut, thut er um der verächtlichen Freude willen, die es ihm einbringt; und sollte er bis zum Ungeheuer verwildern und morden aus bloßer Mordlust, so möchte doch seinetwegen die ganze Welt leben, wenn ihm das Morden nicht Freude machte. Es hat also schwerlich je ein Mensch getödtet, um zu tödten, so wie Keiner Unrecht gethan hat, um Unrecht zu thun. Das Verbrechen ist immer nur Mittel; verbotene Freude und unerlaubter Vortheil der Zweck?

Bernhard.

Wenn wir so weit gehen wollen, so werde ich freilich den Banditen für einen Mörder erkennen müssen. Aber was schadet das meiner Definition und meinem Systeme?

Villemont.

Was es ihm schadet? Daß Mehrere zugleich dieselbe Handlung, versteh mich wohl, nicht Handlungen derselben Art, sondern identisch dieselbe Handlung begehen, ist, wie ich meine, unmöglich. Und nun laß uns zum Kriege umkehren, wo der Moralist sein ganzes System auf die Probe stellen kann. Mord, sagst du, ist eine Handlung, wodurch ich ein vernünftiges Wesen absichtlich ohne Nothwehr seines Lebens beraube. Wenn nun ein Fürst oder eine Nation einen ungerechten

Krieg führt, wer dann der Mörder ist, die Regierung, die den Soldaten abschickt, oder der Soldat, der sich zum Todtschlagen verdungen hat, möchte nach den Principien, über die wir einig geworden sind, nicht eben leicht zu bestimmen seyn. Aber die Zweifel werden von dieser Seite gar zu delicat. Wir wollen den Krieg nur aus dem Gesichtspuncte der Gerechtigkeit ansehen. Nur Vertheidigungskriege sind gerecht, sagen Moral und Naturrecht. Aber wann ist ein Krieg ein Vertheidigungskrieg? Tausende haben schon Tausende getödtet und verstümmelt, und blühende Länder mit Greueln erfüllt, weil die Gerechtsame, über die man stritte, an einem zweideutigen Worte einer vielleicht halb verschimmelten oder von verwirrten Köpfen aufgesezten Urkunde hingen. Liefert das reine Vernunftgesez auch eine Regel, zweideutige Urkunden zu interpretiren?

Bernhard.

Wo man seines Rechts nicht gewiß ist, soll man gar nicht streiten.

Villemont.

Aber das Unglück ist, daß oft beide Parteien ihres Rechts gewiß zu seyn glauben, und daß keine die andere widerlegen kann. — Du besinnst dich? — Laß uns vom Rechte zur Pflicht über-

gehen und sehen, ob wir da etwa in's Klare kommen. Da finde ich zuerst in deinem Buche die Begriffe von erlaubten und befohlenen Handlungen geschieden. Was soll ich nun aber zu meinem Gewissen sagen, wenn es auch bei dieser Scheidung keine Ruhe findet? Ist es mir nicht erlaubt, mich meines menschlichen Daseyns zu freuen?

Bernhard.

Es ist sogar Pflicht, sich zu erheitern, um munter zum Guten zu bleiben.

Villemont.

Aber es ist doch auch Pflicht, den Nothleidenden zu helfen, so viel man irgend vermag?

Bernhard.

Wer zweifelt daran?

Villemont.

Wenn du mir doch nun nur sagen könntest, wie viel ich denn eigentlich vermag! Ich habe ein Häuschen, einen kleinen Garten, einiges Geld in der Tasche, mehreres noch in der Hoffnung, und dazu so viel Kräfte, daß ich wohl etwas Nüzliches thun kann. In meinem Häuschen sind mehrere Zimmer, als ich mit meiner körperlichen Erscheinung ausfülle. Auch einige gute Freunde würden noch immer Plaz bei mir finden, wenn ich schon einen Theil meines Hauses den Armen

einräumte, die ohne Dach und Fach sind. Bin ich nun schuldig, öffentlich, etwa im Intelligenzblatt, bekannt zu machen, daß bei mir einige Arme Dach und Fach finden können, oder ist es mir erlaubt, mein ganzes Haus für mich zu behalten?

Bernhard.

Laß uns ernsthaft bleiben!

Villemont.

Weiß es der Richter alles Ernstes und Scherzes, daß ich jezt nicht scherze! Ich möchte so ernstlich als möglich über die Frage in's Klare kommen, wie viel Kraft und Zeit und Vermögen ich verwenden darf, des Lebens zu genießen, und wie viel ich für Andere zu verwenden schuldig bin, um zu helfen, wo ich etwa helfen kann. Ich weiß wohl, daß dein Moralsystem mir im Allgemeinen erlaubt, in's Schauspiel zu gehen, Equipage zu halten, auch wohl Karten zu spielen. Aber mit dieser allgemeinen Erlaubniß ist mir wenig geholfen. Ich bin so und so reich, habe diese und jene Neigungen, und diese und jene Kräfte. Wie viel, ich möchte es gern genau wissen, wie viel Geld und Kräfte bin ich dem Staate und den Armen schuldig? Wie oft darf ich wöchentlich in's Schauspiel gehen? Wie viel darf ich jährlich im Spiele verlieren?

Bernhard.

Finde dich mit deinem Gewissen ab!

Villemont.

Aber wie? wie? Nach welcher moralischen Arithmetik? Wo soll ich's denn erfahren, ob ich nicht immer noch zu viel Geld zu meinem Vergnügen aufwende, wenn ich auch zwei Drittheile meiner ganzen Einnahme an die Armen gebe?

Bernhard.

Die Summe des Gegebenen macht das Wesen der Wohlthätigkeit nicht aus.

Villemont.

Wieder eine schöne Sentenz, die mir aber wieder nicht hilft. Mit allen Begriffen vom Wesen der Wohlthätigkeit muß ich nach wie vor meine Rechnungen ohne den Wirth machen. Mehr als einmal ist es mir schon begegnet, daß ich nichts als das Nöthige glaubte ausgegeben zu haben, und hinterher habe ich doch mit mir selbst gezankt, wenn ich, ohne Schulden zu machen, nicht helfen konnte, wo es Noth that. Ein andermal habe ich zu einer gemeinnützigen Anstalt so viel beigesteuert, daß meine Casse erschöpft war, als mich eine nöthige Ausgabe in meinen eigenen Angelegenheiten überraschte. Ich wurde verdrießlich und war gar nicht, wie du es nennst, munter zum Guten.

Bernhard.

Wenn man sich so in Scrupel verwickeln will, so ist freilich nicht auf's Klare zu kommen.

Villemont.

Welcher vernünftige Mensch wird sich in Scrupel verwickeln wollen? Daß ich die Augen zudrücken und mich über gewisse Subtilitäten hinaussezen muß, wenn ich mit mir selbst in Frieden leben will, weiß ich recht gut. Aber sich über Subtilitäten hinaussezen, heißt nicht, sie durch Philosophie widerlegen. Ich suche Compaß und Karte, um genau zu wissen, wie weit ich seegeln soll, und ihr heißt mich bei trübem Wetter meinen Lauf nach den verdunkelten Sternen richten.

Bernhard.

Was sollen doch nun diese Schicanen?

Villemont.

Schicanen nennt ihr die gegründeten Einwendungen gegen die Zulänglichkeit eurer Systeme? Nein, lieber Bernhard, so begründet man die Wahrheit nicht. Wer mich sehen lehren will, muß nicht blinzeln und mir daraus beweisen, daß ich nicht recht sehe. Eure Pflichtensysteme sind Grundrisse, denen ich ihren scientifischen Werth nicht abspreche, die aber nichts weniger als hinreichend sind, den wohlwollenden

Menschen praktisch zu beruhigen. Ihr selbst müßt uns am Ende in kritischen Fällen auf den Ausspruch des Gewissens verweisen; und das spricht nicht in Begriffen. Nicht nur laufen die Gränzen des Erlaubten und des Befohlenen unbestimmbar in einander; auch in der Ausübung des Befohlenen bin ich oft ungewiß, ob ich genau thue, was ich soll. Fast überall mischen sich empirische Verhältnisse in die moralischen, und diese werden erst bestimmt durch jene. Andere Pflichten habe ich als Reicher oder Armer, andere als Kranker oder Gesunder, andere als Vater oder Sohn oder Gatte. Wann bin ich nun selbst so arm, daß ich mich von der Verbindlichkeit lossagen darf, den Armen etwas zu geben! Etwa wann ich kaum so viel habe, als ich bedarf, um mein Leben zu fristen? Wie viel bedarf ich dazu? Ein verwöhnter Magen wird krank, wenn er sich mit grober Kost begnügen soll. Und soll ich denn bloß mein physisches Leben fristen? Wer Kraft und Empfänglichkeit zu einem freudigen Daseyn hat, wird durch fortwährendes Entbehren gern oder ungern mißmüthig, unempfindlich, gleichgültig gegen das Böse und gegen das Gute. Wann bin ich so gesund, daß ich mich nicht zum Theil als einen Kranken ansehen und mir als einem Kranken besondere

Pflege gönnen darf? Wann bin ich so krank, daß ich mich nicht ohne Schaden meiner Gesundheit aufraffen und arbeiten kann? Auch die Aerzte, die ich um Rath fragen soll, werden mich mit unbestimmten Antworten zur Ruhe verweisen. Und wenn gar Pflichten der Hülfleistung unter einander collidiren; wenn ich einen Vater in Noth sehen muß, weil ich ihm nicht helfen kann, ohne eine Gattin in gleiche Noth zu versezen; — wenn ich meinen Sohn nicht unterstüzen darf, um meinen Vater nicht in Dürftigkeit zu lassen: dann, mein systematischer Freund, möchte ich doch das Moralsystem sehen, das mir meine Pflicht genau angeben und mich beruhigen könnte!

Bernhard.

Du muthest der Moral das Unmögliche zu.

Villemont.

Das ist eben, was ich bedaure. Denn wenn eine Stimme in meinem Bewußtseyn unbedingt befiehlt: „Du sollst das Deine thun! Du sollst thun, was du billigen könntest, wenn es Jedermann thäte!“ so muß ich doch genau und bestimmt wissen, was das Meine ist, und wie ich dem Geseze gehorche; oder ich weiß nicht, ob ich ihm gehorche.

Bernhard.

Vieles ist denn doch schon gewonnen, wenn ein Moralsystem die Pflichten der Gerechtigkeit genau und unbezweifelbar für alle Fälle bestimmt.

Villemont.

Genau? Unbezweifelbar? Für alle Fälle? O guter Bernhard! —

Bernhard.

Nun denn? Noch ein Hinterhalt von Zweifeln? Ich sollte doch denken, man könnte so ziemlich gewiß wissen, ob man ein ehrlicher Mann ist.

Villemont.

Ziemlich gewiß. Aber ich wüßte es gern ganz gewiß. Erfüllst du nicht auch die Pflichten der Gerechtigkeit als Mensch, und recht eigentlich als vernünftiger Mensch?

Bernhard.

Wozu die Frage?

Villemont.

Ist deine praktische Vernunft, oder Vernünftigkeit, oder moralische Besonnenheit, wie du sie nennen willst, zu allen Stunden sich gleich? War die auf einmal da, sobald du da warest?

Bernhard.

Ich verstehe dich nicht.

Villemont.

Warest du nicht ein Kind, ehe du ein Mann wurdest?

Bernhard.

Und was folgt daraus?

Villemont.

Unsere bürgerlichen Geseze bestimmen ein Alter der Mündigkeit, wo der Mensch als ein Wesen, das sich selbst regieren kann, seinen Plaz im Staate einnimmt und für seine Handlungen verantwortlich wird. Wie bestimmst du dieses Alter der Mündigkeit nach deinem Moralsystem?

Bernhard.

Wie es die Natur bestimmt. Manches Kind lernt freilich früher Recht und Unrecht unterscheiden als ein anderes.

Villemont.

Wie alt warest du, als du Recht und Unrecht zuerst deutlich und genau unterschiedest?

Bernhard.

Das weiß der, der mir Sinn und Vernunft gegeben hat; und mir kein Böses zurechnen wird, das ich unwissend begangen habe.

Villemont.

Vor dem laß dir nicht bange seyn! Aber was er allein weiß, müßtest doch auch du wissen, wenn du systematisch vollendete Selbstberuhigung für dein Bewußtseyn gewinnen wolltest. Und wenn du dich auch über die Sünden deiner Kindheit mit dir selbst vertragen hast, so läufst du noch jezt in deinem vollbürtigen Alter Gefahr, ähnliche zu begehen.

Bernhard.

Wenn ich wie ein Kind handle, meinst du?

Villemont.

Wenn du mehr oder minder unbesonnen handelst, was denn doch auch dem Weisesten wohl einmal begegnen mag. Ein Kind ist vor dem Tribunal des Bewußtseyns jedes vernünftige Wesen, das nicht weiß, was es thut. Laß uns, um Anstoß und Weitläuftigkeit zu vermeiden, statt unsers eigenen Beispiels allgemeine Fälle sezen. Ist ein Mensch schuldig, ein Versprechen zu halten, das er in der Trunkenheit that?

Bernhard.

Er war schuldig, sich nicht zu betrinken.

Villemont.

Das wird ihm sein Gewissen schon sagen. Aber hat der Andere, dem er in der Trunkenheit et-

was versprach, ein Recht, die Erfüllung des Versprechens zu fordern?

Bernhard.

Nur ein Mensch, der so betrunken ist, daß er von seinen Sinnen nichts weiß, kann kein gültiges Versprechen thun.

Villemont.

Aber die Besonnenheit des Betrunkenen verlor sich nach und nach, so wie er ein überflüssiges Glas nach dem andern ausleerte. Welches ist die Thermometerhöhe der Trunkenheit, wo Versprechen ungültig werden?

Bernhard.

Du bist ein unbarmherziger Spötter.

Villemont.

Wenn ich das bin, so bin ich's zur Ehre der Wahrheit. Allen eiteln Prätensionen erkläre ich den Krieg, den philosophischen wie den einfältigen. Das Versprechen eines Betrunkenen, sagt ihr, ist ungültig. Ihr räumt also eine Gradation der Gültigkeit möglicher Versprechen ein, die doch nach eurem Systeme in Sachen der Gerechtigkeit nie stattfinden sollte. Und warum macht Trunkenheit Versprechen ungültig? Weil sie den Menschen besinnungslos macht. Das that aber mehr oder minder jede Leidenschaft.

Auch das Versprechen eines Wahnsinnigen erklärt ihr mit Recht für ungültig. Ist denn aber nicht jede stürmische Leidenschaft ein vorübergehender Wahnsinn? Wie hoch muß eine Leidenschaft gestiegen seyn, wenn sie Contracte annulliren soll?

Bernhard.

Du unterminirst am Ende noch Treu' und Glauben.

Villemont.

Treu' und Glaube wird schon bestehen, wenn ihr Systematiker das Gewissen des wohlwollenden Menschen im Allgemeinen über den höchsten moralischen Grundsaz belehrt, in der Anwendung aber größtentheils sich selbst überlaßt. Wenn man mit Zweifeln umwerfen kann, was ihr nicht auf Gründe bauet, so beweiset das gegen eure Baukunst, nicht gegen die lezten Gründe der praktischen Wahrheit. Das Versprechen eines Wahnsinnigen, sagt ihr, ist ungültig. Jede Leidenschaft ist ein vorübergehender Wahnsinn. Das müßt ihr als Psychologen eingestehen. Soll dann nun ein Schuldner mir das Capital nicht zurückzahlen, das er mir in der Verblendung seines Verstandes abborgte, da er eine große Speculation machte, die unglücklich ausschlug? Soll ein Verliebter, der unter dem

Versprechen der Heirath einem unschuldigen Mädchen das Opfer ihrer Ehre ablockte, sein Wort ohne alle Gewissensunruhe zurücknehmen dürfen, sobald sein Blut wieder kalt und er wieder bei sich selbst ist?

Bernhard.

Du hast mich mißmüthig gemacht. Sag' mir noch einmal mit einem Paar Worten, wohin, deinem Bedünken nach, alle die Zweifel und Exempel und Spöttereien führen sollen?

Villemont.

Zur Ergebung in die Weisheit dessen, der Alles weiß! Zur Bescheidenheit und zur Abneigung vor aller Casuistik! Muthe der menschlichen Einsicht auch im Praktischen nicht mehr zu, als sie leisten kann, und sie wird deinen guten Willen unterstüzen, wenn sie ihn gleich nicht überall aus der Noth hilft. Statt nach einem Systeme von Pflichten zu handeln, die doch am Ende auf Einem Grundsaze ruhen, handle, so viel es irgend möglich ist, nach diesem einem Grundsaze! Statt in Büchern nachzuschlagen, wenn du mit dir selbst eins seyn willst, achte, so sorgsam du kannst, auf die Stimme deines Gewissens! Es ist bestechlich; aber der räsonnirende Verstand ist es noch mehr. Ihr guten Moralisten aus der

Kantischen Schule bedenkt nicht, daß ihr zwar aus reiner Vernunft, aber nicht über reine Vernunft philosophirt, wenn ihr nach dem reinen Vernunftgeseze menschliche Handlungen richtet. Nur da, wo die Vernunft sich selbst beurtheilt, ist untrügliche Wahrheit möglich. Eine Metaphysik der Sitten, als Bestimmung des reinen Vernunftgesezes nach reiner Vernunft, läßt sich als untrügliche Wissenschaft denken. Aber eine systematische Pflichtenlehre ist nichts mehr als eine philosophische Schulübung.

Vier-

Vierter Dialog,

Morriston.

oder:

Wer hat zu befehlen?

Vierter Dialog.

Morriston,

oder:

Wer hat zu befehlen?

Hellfried. — Theobald. — Zulezt Morriston.

Hellfried.

Nein! Eher erleben Sie, daß ich ein Jacobiner, ein Terrorist, ein Anarchist, oder noch etwas Aergeres werde, ehe Sie in mir einen treuen Unterthan nach Kantischen Principien sehen.

Theobald.

Auch wenn ich erlebe, daß Sie, nach reiferm Nachdenken, die Kantischen Principien für die einzig wahren und einzig zureichenden anerkennen?

Hellfried.

Da hör' ich wieder den leibhaften Kantianer. Einzig wahr! einzig zureichend! einzig möglich!

Mit dieser heroischen Art zu philosophiren kommt man aber am Ende nicht weiter, als mit der gewöhnlichen, die der Möglichkeit des Gegentheils wenigstens ein Seitenthürchen offen läßt. Daß es für Wesen, die alle Eine Vernunft haben, nur Eine mögliche Art giebt, durch ihre Vernunft sich selbst zu verstehen, wer kann daran zweifeln? Aber daß es für eben diese Wesen, die mit ihrer Einen Vernunft an die unendlich mannichfaltige Sinnlichkeit gebunden sind, tausend Arten giebt, die Vernunft und sich selbst zu mißverstehen, ist eben so gewiß. Der Philosoph mag sich also mit den übrigen Möglichkeiten noch so gut abgefunden haben, so bleibt doch die Möglichkeit, daß er als Mensch sich geirrt haben könne, in allen andern gesunden Menschenköpfen übrig, und sollte auch aus dem Kopfe des Philosophen selbst nicht ganz verschwinden. Deßwegen trau't man billig den einzig möglichen Theorieen nicht mehr als jeder andern Theorie, und vielleicht eher nicht ohne Grund etwas weniger.

Theobald.

Sie wollen wohl gar die Philosophie durch Vertrauen begründen!

Hellfried.

Und Sie wollen, denk' ich, philosophiren und nicht sarcastisiren? Lassen sie uns doch, wenn wir

Wahrheit suchen, um's Himmels Willen den spöttelnden Hofmeisterton vermeiden. Wir sind Beide, denk' ich, vernünftig, wenn gleich in den Principien nicht einig. Wir wissen Beide, daß es keine wahren und zugleich widersprechenden Principien giebt. Also Einer von uns Beiden irrt sich. Oder wir irren uns wohl gar alle Beide. — Nichts mehr davon. Wir sprachen von etwas Anderm, und wollen, denk' ich, ruhig weiter sprechen. Sie sind ja keiner von den Kantianern, denen man, wie Lessings Saladin dem Tempelherrn ein Mal über das andere: Ruhig, Christ! zurief, auch zurufen möchte: Ruhig, Kantianer!

Theobald.

Wenn die Ruhe nicht in Indifferentismus ausschlägt, bin ich darüber Ihrer Meinung.

Hellfried.

Gut denn. So sagen Sie mir als ein selbstdenkender Kantianer: Mit welcher Reflexion soll ich meine neue Prüfung anfangen, um der Kantischen Herrschaftstheorie den Eingang in meine Ueberzeugung zu öffnen, den ihr mein vorurtheilfreier Menschenverstand hartnäckig versperrt?

Theobald.

Prüfen Sie zuerst Ihre eigene Theorie, und sehen Sie genau zu, wohin diese Sie führt! Sie

erklären die Möglichkeit rechtmäßig bestehender Staaten auf die gewöhnliche Art, das heißt, aus einem empirisch geschlossenen Vertrage. Haben Sie wohl die Erfahrung selbst bei dieser Erklärung zu Rathe gezogen? Haben Sie hinlänglich überlegt, ob nach Ihrer Theorie jemals ein Staat auf Erden entstehen kann?

Hellfried.

Und wenn nun keiner entstehen könnte? —

Theobald.

Wie? — — Ich glaube, ich verstehe Sie nicht mehr.

Hellfried.

Meine Frage war doch deutlich! Aber sie schlug freilich hart gegen das Kantische System an. Nach diesem Systeme ist die Idee der Obergewalt eine rechtlich nothwendige Idee. Ich muß rechtlich wollen, daß Staaten sind, weil ich sonst Anarchie wollen müßte. Anarchie ist verbunden mit Unsicherheit; Staatsordnung ist das einzige Mittel, Rechte in dieser moralisch unvollkommenen Welt zu sichern. Anarchie wollen, heißt, Unsicherheit der Rechte wollen, und dies heißt, etwas Unvernünftiges wollen. Folglich ist die Idee eines Staats eine rechtlich nothwendige Idee, und rechtmäßige Existenz aller Staaten ist gegründet auf diese Idee, nicht auf ein Factum. —

Habe ich die Kantische Theorie bis dahin richtig gefaßt?

Theobald.

Vortrefflich. Um so weniger begreife ich, wie Sie die Zulänglichkeit dieser Theorie bezweifeln können.

Hellfried.

Was nennen Sie Zulänglichkeit einer Theorie?

Theobald.

Begründung des Nothwendigen durch eine einzig mögliche Erklärung.

Hellfried.

Was ist denn hier nothwendig?

Theobald.

Das, wovon die Rede ist: der Staat.

Hellfried.

Nach meiner Einsicht ist ein Staat etwas sehr Zufälliges.

Theobald.

Nach Ihrer moralischen Einsicht?

Hellfried.

Eben nach dieser. Denn wären die Menschen, was sie seyn sollten, wozu brauchten wir Staaten? Staaten sind Nothbehelfe zur Erreichung der vernünftigen Zwecke unsers Daseyns, die wir gewiß besser im Stande der unbeschränkten Naturfreiheit erreichen würden, wenn das Recht ei-

nes Jeden durch den guten Willen des Andern gesichert wäre. Nun wird doch Niemand im Ernste die Nothwendigkeit eines schlechten Willens behaupten. Der schlechte Wille aber ist es allein, was Staaten nothwendig macht. Folglich ist der Staat, als moralische Idee, etwas Zufälliges. Die Nothwendigkeit der Staaten in der verdorbenen Welt, in der wir leben, gründet sich blos auf die menschliche Verdorbenheit.

Theobald.

Aber muß ich denn nicht, auch ohne Rücksicht auf die Verdorbenheit der wirklichen Welt, Sicherheit der Rechte überhaupt wollen?

Hellfried.

Aber versteht sich denn diese Sicherheit unter guten Menschen nicht von selbst?

Theobald.

Sie versteht sich von selbst, wie Sie es sagen, unter guten Menschen. Aber die praktische Vernunft nöthigt mich so wenig gute als schlechte Menschen vorauszusezen, sondern blos freie Menschen, Wesen, die der Sicherheit der Rechte gefährlich werden können; und mehr braucht es nicht, um mich zu nöthigen, Staatsordnung als das einzige Mittel zur allgemeinen Sicherheit nothwendig zu wollen.

Hellfried.

Sehen Sie wirklich die falsche Voraussezung nicht, an der dieser Schluß hängt? nicht den Zirkel, in den er führt?

Theobald.

Falsche Voraussezung? Zirkel?

Hellfried.

Zuerst jene, dann dieser. Sie sezen voraus, daß Staatsordnung das einzige Mittel zur allgemeinen Sicherheit ist. Woher wissen Sie denn dies?

Theobald.

Der Begriff der allgemeinen Sicherheit liegt in der Idee des Staats.

Hellfried.

Bloß in der Idee des Staats?

Theobald.

Freilich auch in der Idee eines guten Willens.

Hellfried.

Nun, was wollen Sie denn mit Ihrer nothwendigen Staatsidee? Im Reiche der Ideen, wo wir weder gute, noch böse, sondern bloß freie Wesen voraussezen, sind zwei Wege zur allgemeinen Sicherheit denkbar. Der erste, und gewiß der beste, ist der moralische. Ihn betraten die gutmüthigen Einwohner einer der abgelegensten Küsten der neuen Welt, die Grönländer, ehe

sie unter Europäische Herrschaft kamen. Lesen Sie nach, was uns der Herrnhuter Cranz und der Bischof Egede von ihnen erzählen. Auch nicht ein Schatten von Staatsverfassung und bürgerlicher Unterwerfung war da. Es gab bloß Familien. Jeder Hausvater war Herr im Hause. Herr im Lande war — der gute Wille. Und in keinem Europäischen Staate war mehr Sicherheit als in dem unpolizirten Grönland. Gehen wir an der Hand der Geschichte zu der Entstehung der Staaten zurück, so zeigt sich überall die deutliche Spur des Widerwillens der Menschheit gegen jede andere als die Familiengewalt. Der freie Araber nennt seine Fürsten bis auf diesen Tag Scheik's oder Aeltesten. Die Nimrode allein sind es gewesen, die die Menschheit auf den zweiten Weg der Sicherheit gestoßen haben. Mit unrechtmäßiger Herrschaft fing die Staatsgewalt an und ging unmerklich in rechtmäßige über. Die Erreichung eines rechtlichen Zwecks durch Nimrode mir als die einzig mögliche zu denken, finde ich so wenig in der Erfahrung als in Ihrer Ideentheorie eine Veranlassung.

Theobald.

Ich dachte, wir wären darüber einig gewesen, daß die historische Veranlassung der Staaten von ihrer moralischen Entstehung ganz verschieden ist,

und daß die Einmischung historischer Untersuchungen das Geschäft der Rechtsphilosophie nur verwirret wird.

Hellfried.

Kantianer! Wollen denn auch Sie sich den Mißbrauch gewisser Gedanken Ihres Lehrers erlauben, um sie als Einwendung dahin zu stellen, wohin sie gar nicht gehören? Wer leugnet denn schon, daß die historische und die moralische Entstehung der Staaten zwei ganz verschiedene Dinge sind? Ich behaupte nur, daß es falsch ist, Staatsordnung als das einzige Mittel zur öffentlichen Sicherheit zu denken. Den Beweis meiner Behauptung führe ich aus der Idee des Staats, die den Begriff der öffentlichen Sicherheit nicht ausschließlich in sich faßt, und bestätige meinen Beweis durch die Geschichte. Heißt das die Rechtsphilosophie verwirren, wenn man ihre Vernunftwahrheiten historisch bestätigt?

Theobald.

Wenn Sie es so verstehen — freilich — Aber lassen Sie mich doch erst den Zirkel sehen, in den mein Schluß führen soll!

Hellfried.

Sehn Sie sich nur um! Wir sind schon mitten darin. Nach Ihrer Kantischen Herrschaftstheorie sind wir rechtlich verbunden, Staaten als das ein-

zige Mittel zur öffentlichen Sicherheit zu wollen. Um dies zu beweisen, tragen Sie mit dem Begriffe der öffentlichen Sicherheit den Begriff des einzigen Mittels, sie zu erhalten, in die Idee des Staats hinein. Und das nennen Sie beweisen?

Theobald.

Sie schrauben mich mit Argumenten, die ich — wenigstens nicht aus dem Stegreife beantworten kann.

Hellfried.

Nun, so beantworten Sie, wenn Sie sich besonnen haben. Vielleicht besinnen Sie sich schneller, wenn ich Sie aus dem Zirkel, in dem der Verstand schwindlich wird, in die feste Klemme eines Widerspruchs schraube.

Theobald.

Nun gar Widersprüche! Der Erfinder der Vernunftkritik widerspräche sich?

Hellfried.

Widerspricht sich weit seltener, als die meisten Philosophen, weil er ein größerer Philosoph ist; kann sich widersprechen, weil er ein Mensch ist. Drängt doch dem ehrwürdigen Lehrer der Wahrheit nicht die lächerliche Tiare der Untrüglichkeit auf! Er müßte nicht seyn, wer er ist, wenn er nicht alle Tiaren mit einem reinern Selbstgefühle zurückstieße, als Cäsar das Diadem, das ihm der

Prasser Antonius bot. — Verzeihen Sie, lieber Theobald! Ich meinte nicht Sie.

Theobald.

Ich weiß, daß Sie mich nicht meinen können. Sie wissen, daß ich selbst nicht in jedem einzelnen Lehrsaze ein vollständiger Kantianer bin. Aber Sie finden, denk' ich, sehr natürlich, daß ich einem solchen Lehrer schwerer als einem andern einen Widerspruch zutraue.

Theobald.

Und doch kann ich Ihnen und mir selbst nicht anders helfen, als wenn ich das einen Widerspruch nenne, was nach meiner deutlichsten Einsicht ein Widerspruch ist. Die Staatsverfassungen sollen anfangen von der nothwendigen Idee des Staats, durchaus nicht von einem Factum. Nun ist ein Anfang in der Idee so gut wie gar kein Anfang in Beziehung auf wirkliche Staaten, von deren Realität ich einzig und allein durch Facta, durch die Erfahrung, versichert bin. In der Vernunft existirt nach Kantischer Theorie nothwendig die Idee des Staats, das heißt, eines Staats überhaupt; denn von diesem oder jenem Staate weiß doch die reine Vernunft nichts. Also weiß ich durch die reine Vernunft zwar, daß ich einen Staat überhaupt denken und wollen muß, aber nicht, ob es irgend einen Staat in der Wirk-

lichkeit giebt. Die Realität aller wirklichen Staaten ist also für den Kantianer ein bloßes Problem. Ein wirklicher Staat ist für ihn eine bloße Erscheinung, an der er seine Urtheilskraft in Beziehung auf die Idee eines Staats mit Nuzen üben kann. Nun soll ich aber nach Kantischer Theorie diesen oder jenen Staat für einen wirklichen Staat erkennen, weil — meine Vernunft die nothwendige Idee eines Staats überhaupt in sich trägt. Ich soll Jeden, der mein Herr zu seyn behauptet, und Macht hat, seine Behauptung als ein Recht geltend zu machen, für meinen Herrn erkennen, weil — meine Vernunft mit der Idee des Staats den Begriff der nothwendigen Oberherrschaft überhaupt in sich trägt. Ich soll also, um die Möglichkeit der Staaten zu beurtheilen, durchaus von aller Erfahrung abstrahiren, und, um den Begriff der Wirklichkeit eines Staats zu begründen, es auf die Erfahrung ankommen lassen, welcher Nimrod oder rechtmäßige Regent — denn Beides gilt nach Kantischer Herrschaftstheorie gleichviel — zuerst zu mir sagt: „Gehorche!“ So soll ich also als handelnder Mensch die Verbindlichkeit, im gegebenen Falle zu gehorchen, vom blinden Ohngefähr der Erfahrung erwarten, während ich als denkender Mensch einer nothwendigen Vernunftidee folge. Ich soll Staaten in der Er-

fahrung für wirklich anerkennen, also Staaten, die entstehen mußten, weil in der Erfahrung Alles entsteht. Und von der andern Seite soll ich auf die Entstehung der Staaten in der Erfahrung durchaus nicht reflectiren, sondern bloß auf die Vernunftidee der Nothwendigkeit des Staats überhaupt. Wenn das keine Widersprüche sind, so gebe ich alles Denken auf. Mein Menschenverstand erliegt unter der Last dieser Sophismen, so wie mein innerstes Menschengefühl dadurch empört wird. —

Theobald.

Sie sind über einem Widerspruche zum Redner geworden. Aber wissen Sie auch gewiß, daß das, was Ihnen Ihr Menschenverstand zu seyn scheint, nicht einerlei mit dem ist, was Sie Ihr Menschengefühl nennen? Wissen Sie gewiß, daß dieses Menschengefühl der Vernunft gemäß ist?

Hellfried.

Lassen Sie das Gefühl ganz aus dem Spiele! Widerlegen Sie mich mit Gründen! Je ruhiger man ist, desto heller übersieht man die Gründe.

Theobald.

Sie haben mich in Ihre Lebhaftigkeit hineingezogen. Ich will ein andermal versuchen, ob ich Sie widerlegen kann.

Hellfried.

Bis dahin räumen Sie also ein, daß es nach Kantischen Principien, genau überlegt, in unserer empirischen Menschenwelt gar keine Staaten giebt?

Theobald.

Behüte mich Gott, daß ich nie so etwas einräume.

Hellfried.

So leugnen Sie nach den eingeräumten Prämissen die augenscheinliche Conclusion ab.

Theobald.

Ich sehe hier keine augenscheinliche Conclusion.

Hellfried.

Weil Sie die Augen wegwenden von dem, was Sie nicht gern sehen. Lehrt nicht Ihre Theorie, daß der rechtmäßige Anfang des Staats durchaus nicht empirisch als ein Factum aufgesucht werden darf?

Theobald.

Nun, ja!

Hellfried.

Entsteht also, nach derselben Theorie, der Staat anders rechtmäßig, als mit der Idee des Staats in den Köpfen der Menschen?

Theo-

Theobald.

Er kann nicht anders rechtmäßig entstehen.

Hellfried.

Er entsteht also rechtmäßig überall und immer?

Theobald.

Wie Sie es nehmen wollen.

Hellfried.

Welcher Staat entsteht dann überall und immer?

Theobald.

Der Staat überhaupt.

Hellfried.

Es giebt also keine rechtmäßige Staaten: es giebt nur einen rechtmäßigen Staat überhaupt. Gefällt Ihnen diese erste Conclusion?

Theobald.

Sie kommt etwas rasch.

Hellfried.

Was uns, die wir gern gute Bürger und Unterthanen unsers Fürsten seyn möchten, zu wissen Noth thut, ist, nächst der Rechtmäßigkeit der Idee des Staats überhaupt, die Rechtmäßigkeit des besondern Staats, in dem wir leben. Oder bin ich Unterthan aller möglichen Fürsten?

Theobald.

Sie sind Unterthan des Fürsten, der einmal Ihr Fürst ist.

Hellfried.

Wie ist er denn mein Fürst geworden?

Theobald.

Dadurch, daß Sie in ihm den Repräsentanten der Idee eines Oberhaupts anerkennen.

Hellfried.

Was nöthigt mich denn, gerade diesen Fürsten in Beziehung auf mich zum Repräsentanten der Idee eines Oberhaupts überhaupt anzuerkennen? Warum nicht eben so gut den Dey von Algier oder den großen Mogol?

Theobald.

Das nöthigt Sie dazu, daß er nun einmal Ihr Fürst ist.

Hellfried.

Freund, wären Sie kein Kantianer, so glaubte ich, Sie hätten mich oder sich selbst zum Besten. Sehen Sie denn auch diesen augenscheinlichen Zirkel nicht? Ich soll meinen Fürsten für den Repräsentanten der Idee eines Oberhaupts anerkennen, weil er mein Fürst ist. Er ist aber mein Fürst, weil ich ihn als den Repräsentanten der Idee eines Oberhaupts anerkenne. — — Nun?

Theobald.

Fahren Sie nur fort, mir die Conclusion zu beweisen, die auch augenscheinlich seyn soll!

Hellfried.

Ich habe sie schon vollständig bewiesen. Belieben Sie nur die Fäden zusammenzuzählen, die in den Knoten geschurzt sind! Da der Staat nicht empirisch durch ein Factum, sondern a priori durch die Idee eines Staats rechtmäßig entsteht, diese Idee aber nur den Staat überhaupt und nicht diese oder jene besondere und besonders modificirte Staaten in Beziehung auf diese oder jene Individuen bedeutet, so giebt es überall keinen Staat, als den idealischen, der überall ist. Was aber in der Ideenwelt überall ist, ist in der empirischen Welt nirgends. Ein besonderer Staat in der empirischen Welt ist also — ein Unding.

Theobald.

Sie umzingeln mich mit Syllogismen, deren gründlichen Zusammenhang ich in der Geschwindigkeit nicht prüfen kann. Ich denke, wir lassen die Sache von dieser Seite für jezt gut seyn. Sie haben, dem Scheine nach, gesiegt. Lassen Sie uns nun einmal die Art des Streits ändern und dann zusehen, ob Sie Ihren Sieg behaupten können. Bisher waren Sie der angreifende Theil, der, wie Sie wissen, immer einige wichtige Vortheile vor dem vertheidigenden voraus hat. Jezt sezen Sie sich in Vertheidigungsstand! Ich über-

lasse Ihnen meine Festung, und marschire mit frischen Truppen gegen die Ihre.

Hellfried.

Willkommen vor den Thoren!

Theobald.

Sie gründen Ihr Staatsrecht auf einen Vertrag?

Hellfried.

Wie Sie wissen.

Theobald.

Und zwar nicht auf einen idealischen, der auch, dem Kantischen Systeme gemäß, zwischen den Fürsten und den Unterthanen Statt findet, sondern auf einen empirisch durch ein Factum abgeschlossenen Vertrag?

Hellfried.

Auf einen recht eigentlichen, durch ein Factum bekräftigten und ohne allen Zweifel heiligen Vertrag. Ich habe meinem Fürsten den Eid der Treue geschworen, bin also sein Unterthan. Ich habe diesen Eid blos ihm geschworen, bin also bloß sein Unterthan und Bürger unsers Staats, nicht bloß Weltbürger oder gar nur idealischer Bürger eines Staats überhaupt.

Theobald.

Schon gut. Der Staat, dessen Bürger Sie sind, ist aber doch entstanden?

Hellfried.

Wie Alles, was in der Erfahrung wirklich ist, entstehen muß.

Theobald.

Seine rechtmäßige Existenz hängt also ab von seiner rechtmäßigen Entstehung?

Hellfried.

Ich sehe, wohin Sie zielen. Aber ich antworte nichts desto weniger; Allerdings.

Theobald.

Der Staat besteht doch nicht bloß aus dem Fürsten und Ihnen, sondern aus dem Fürsten, Ihnen und Ihren Mitbürgern?

Hellfried.

Ohne allen Zweifel.

Theobald.

Ehe Sie Ihrem Fürsten den Eid der Treue schwuren und dadurch Mitbürger Ihres Staats wurden, war doch der Staat, in den Sie nachher aufgenommen wurden, schon da?

Hellfried.

Wie hätte ich sonst darin aufgenommen werden können?

Theobald.

Wäre der Staat nicht vorher da gewesen, hätten Sie dann durch den Eid, den Sie Ihrem Für-

sten geschworen haben, ein Staatsbürger werden können?

Hellfried.

Freilich nicht.

Theobald.

Der Staat ist also durch Ihren Huldigungseid nicht entstanden?

Hellfried.

Im Verhältniß zum Ganzen freilich nicht.

Theobald.

Auch nicht im Verhältniß zu Ihnen. Denn nur in der Voraussezung, daß der Staat schon existirte, konnten Sie Bürger werden. Was folgt daraus?

Hellfried.

Jezt hör' ich Sie vernehmlicher kommen, und — ich gestehe es — nicht von der Seite, wo ich Sie erwartete.

Theobald.

Sie sehen also vermuthlich schon ein, was aus Ihren Prämissen folgt. Daß Ihr Eid Sie an Ihren Fürsten bindet, ist gewiß. Aber nach Ihrer Theorie wurden Sie durch den Huldigungseid, den Sie Ihrem Fürsten geschworen haben, zugleich Bürger des Staats. Wäre der Staat nicht da gewesen, so wäre auch der Fürst als Fürst nicht da gewesen. Dann hätten Sie in ihm einen

Herrn oder Vormund, aber nicht einen Fürsten gewinnen können; denn Fürst ist nur, wer einen Staat beherrscht. Nun aber mußte der Staat, nach Ihrer Theorie, empirisch entstehen. Seine rechtmäßige empirische Entstehung ist der einzige Grund seiner rechtmäßigen Existenz. Ein Staat, der nicht rechtmäßig in der Erfahrung entstanden ist, ist in der rechtlichen Welt so gut wie gar nicht da. Und nun beweisen Sie mir, wenn Sie können, daß Ihr Staat rechtmäßig entstanden ist, und daß Sie folglich, nach Ihrer Theorie, Unterthan eines Fürsten und ein Staatsbürger sind.

Hellfried.

Die erste Entstehung der Staaten liegt freilich im Dunkel. Aber was kümmert mich diese erste Entstehung? Der Staat entsteht fortwährend, wie er sich erhält, das heißt, durch den Zutritt neuer Bürger. Mögen der erste Fürst und der erste Unterthan, die seit Jahrtausenden nicht mehr sind, ihre Sache in einem andern Leben ausgleichen. Mir ist es genug, zu wissen, daß der Staat damals rechtmäßig existirte, als ich in ihm aufgenommen wurde.

Theobald.

Die Reihe, Sie in die empfindliche Klemme

eines Widerspruchs zu schrauben, ist also an mir, da Sie den Widerspruch Ihrer Theorie übersehen.

Hellfried.

Ist denn ein Widerspruch zwischen Heute und Gestern? Gestern stürmte es. Heute ist es gutes Wetter. Und ich gehe heute in den Park. Ich lasse Gestern Gestern seyn. Der zureichende Grund meines Spazierganges ist das heitere Heute.

Theobald.

Sie nehmen zu Gleichnissen Ihre Zuflucht, Ihre Theorie ist also schon in Verlegenheit. Denn Gleichnisse sind, wie Sie wissen, nur hinkende Hülfstruppen streitender Argumente. Ein feststehendes Argument wirft eine Legion von Gleichnissen um. Ihre Unterscheidung einer ersten und nachfolgenden oder fortwährenden Entstehung ist ein bloßes Spiel. Was empirisch entstehen soll, muß irgend einmal zuerst entstehen, und nur dann entsteht es wirklich. Alle Ihre Vorgänger, die in den Staat traten, nachdem der Staat ein- für allemal entstanden war, befanden sich im gleichen Falle mit Ihnen. Sie konnten durch ihren Eintritt in den schon vorhandenen Staat an der recht- oder unrechtmäßigen Existenz des Staats nichts ändern. Nur in der Voraussezung, daß der Staat ursprünglich rechtmäßig, durch einen völlig freien Vereinigungs-

und Unterwerfungstractat, entstanden ist, sind diejenigen, die nachher aufgenommen wurden, wirkliche Staatsbürger geworden. Jene Voraussezung aber ist erstens unerweislich und zweitens selbst historisch unwahrscheinlich. Unerweislich: denn sie könnte nur durch das einstimmige Zeugniß aller ersten Staatsbürger bewiesen werden, und diese sind nicht mehr, sind seit so langer Zeit nicht mehr, daß wir nicht einmal wissen, wer sie waren. Historisch unwahrscheinlich ist die rechtmäßige Entstehung der Staaten in der Erfahrung nach allen Nachrichten, die uns übrig sind. Ueberall weiset die Staatengeschichte auf Eroberer und Unterdrücker hin, die die zerstreueten und, wie Sie richtig bemerkten, nur zum Familienleben geneigten Menschenmassen politisch zusammendrängten. Nun lassen Sie uns annehmen, daß hier oder dort ein Häufchen freier Menschen sich wirklich aus freier Entschließung einem Oberhaupte unterwarf; läßt sich mit Grunde unter ihnen die allgemeine Einstimmigkeit vermuthen, die doch wenigstens Einmal da gewesen seyn muß, wenn ein Urvertrag zu Stande kommen sollte? Sobald nur ein einziges Individuum unterdrückt wurde, war der Urvertrag der übrigen ungerecht. Wo bleiben nun Ihre empirisch rechtmäßigen Staaten?

Hellfried.

Wenn es wahr ist, daß wir auf die ursprünglich erste Entstehung der Staaten zurückkommen müssen, so ist das allgemeine Staatsrecht nicht zu retten. Das sehe ich wohl ein. Aber müssen wir denn dahin zurückkommen?

Theobald.

Nach Ihrer Theorie, wie Sie gesehen haben, unvermeidlich.

Hellfried.

Ich fühle mich durch Ihre Argumentation geschlagen, aber nicht überführt.

Theobald.

Wie ich mich durch die Ihre.

Hellfried.

Da spielten wir also, Alles wohl überlegt, Einer mit dem Andern Blindekuh.

Theobald.

So scheint es.

Morriston (im Hereintreten.)

So scheint es. Und was nur scheint, ist nicht. — Solche brave Helden endigen den Krieg damit, daß sie ihre Festungen austauschen und mit einander Blindekuh spielen? Wie ist es möglich?

Hellfried.

Willkommen! Willkommen, Morriston! Aber

woher kommen Sie? Woher wissen Sie, worüber wir streiten?

Theobald.

Hat es Ihnen ein Wahrsagergeist verrathen?

Morriston.

Sie stritten ja laut genug, um mir auch draußen verständlich zu werden. Eben als Sie anfingen, wollte ich zu Ihnen treten, horchte aber erst vor der Thür und fuhr fort zu horchen, weil ich lieber von Ihnen etwas lernen, als Sie unterbrechen wollte.

Theobald.

Sie haben also unser ganzes Gespräch angehört?

Hellfried.

Und nichts gelernt!

Morriston.

Gehört und, so gut ich Deutsch verstehe, verstanden und etwas gelernt.

Hellfried.

Und zu welcher Partei schlagen Sie sich?

Morriston.

Zu keiner.

Theobald.

Eine Brittische Antwort. Bei Ihnen in England ist es Mode, daß Jeder seine eigene Philosophie hat. Aber Sie, lieber Morriston, haben

unsern Kant studirt. Sie werden also gelernt haben, daß alles das nicht Philosophie ist, was die Philosophie eines jeden Menschen Eigenes hat. Nur das, worüber wir uns als vernünftige Menschen, sofern wir wirklich vernünftig sind, vereinigen müssen, nur das gehört der Philosophie an.

Morriston.

Davon bin ich fest überzeugt.

Hellfried.

Und doch nehmen Sie keine Partei?

Morriston.

Eben deßwegen nehme ich keine Partei, weil ich weder Ihre, noch Herrn Theobalds Meinung für diejenige halte, in der sich jemals alle wirklich vernünftige Menschen vereinigen werden.

Theobald.

Meine Behauptung ist die Behauptung eines Lehrers, der nicht zu meinen pflegt, wenn er behauptet.

Morriston.

Desto mehr Ehre für ihn, wenn er auch da, wo er doch am Ende nur meint, eine lehrreiche Meinung hat. Erst seitdem ich die paradoxe Kantische Staatstheorie studirt habe, ist mir eigentlich klar geworden, was ein Staat und was überhaupt Herrschaft ist.

Hellfried.

Vermuthlich so wie dem, der aus einem dunkeln Schachte wieder in's helle Tageslicht kommt, eigentlich klar wird, was der Tag ist.

Morriston.

Nein, lieber Freund, sondern so wie einem Eingeborenen im Lande der Hinkenden zum erstenmale klar werden würde, was gehen heißt, wenn er einen Hinkenden wenigstens aufrecht hinken sähe.

Hellfried.

Eine schöne Uebersezung meines Gleichnisses! sehr schmeichelhaft für die Theorie, die Sie aufgeklärt hat! — Sehn Sie doch unsern Theobald an! Was für eine Miene er macht!

Theobald.

Sie wissen, daß ich auf Gleichnisse am liebsten nur mit einer Miene antworte.

Morriston.

Aber doch mit keiner empfindlichen, hoff' ich, lieber Theobald? O, schaffen Sie, um der Philosophie willen, die Empfindlichkeit gegen Meinungen ab! Der reine Eifer für Wahrheit zeigt sich, wie ich meine, dadurch, daß man ohne Leidenschaft jede Meinung prüft, die nicht aus dem Munde oder aus der Feder der Leidenschaft fließt. Nun glauben Sie doch nicht,

daß ich gegen das Kantische System leidenschaftlich gesinnt bin?

Theobald.

Das nicht. Aber Ihre Vergleichung —

Morriston.

Mußte Ihnen auffallen. Fällt aber Ihre Kantische Staatstheorie dem natürlichen Menschenverstande nicht auch auf?

Hellfried.

Ich dächte, wir schlössen die Vorrede, und griffen noch einmal die Sache selbst an. Morriston ist ein Mann ohne Vorurtheil. Er hat unsern Kant studirt. Er hat unser Gespräch ganz angehört. Wir können ihm also schwerlich über unser Thema etwas Neues sagen. Aber uns muß es interessiren, was das zarte Reis der Kantischen Philosophie, auf den soliden Stamm des Brittischen Menschenverstandes gepfropft, für Früchte tragen kann.

Theobald.

Also, lieber Morriston, Ihre Staatstheorie!

Morriston.

Wenn Sie sie zu wissen verlangen, darf ich sie Ihnen nicht verweigern. Herr Hellfried hat bewiesen, daß nach Kantischer Theorie kein rechtmäßiger Staat auf Erden a priori möglich ist, weil jeder wirkliche Staat auf Erden empirisch

entstehen muß. Herr Theobald hat bewiesen, daß kein rechtmäßiger Staat auf Erden empirisch möglich ist, weil wir die rechtmäßige Existenz eines Staats empirisch aus seiner empirisch unmöglichen Entstehung ableiten müßten, und, sobald wir das Wesen des Staats auf einen empirisch abgeschlossenen Vertrag zwischen dem Fürsten und den Unterthanen gründen, auf die empirische Unmöglichkeit der Entstehung unvermeidlich zurückkommen. Das gemeinschaftliche Resultat Ihrer vereinigten Conclusionen scheint also der moralisch und politisch monströse Saz zu seyn: „Ein philosophisch zu vertheidigender Staat ist auf Erden unmöglich.“ Ehe ich Säze in diesem Geschmacke als Wahrheit gelten lasse, muß ich vorher eine Reise um die Welt gemacht und in allen Zonen nachgefragt haben, ob mir der Kopf wirklich nicht herumgedreht ist.

Hellfried.

Solche Reisen nehmen viel Zeit weg. Ich möchte gern wissen, was Sie jezt von der Sache denken.

Theobald.

Und ich bin nicht weniger neugierig.

Morriston.

Meine Theorie steht in keinem Compendium. Ich halte sie aber für die einzige, bei der sich die

unruhige Vernunft beruhigen kann, und die, früher oder später, in die Compendien wird aufgenommen werden müssen. Ich mache einen wesentlichen Grundunterschied zwischen einem moralischen Gewissensstaate und einem Staate von Rechts wegen.

Theobald.

Wie? Ist denn die Idee eines Staats nicht ursprünglich und nothwendig eine Rechtsidee?

Morriston.

Zuverlässig. Die Idee eines Staats ist eine Rechtsidee. Daraus aber folgt nicht, daß irgend ein wirklicher Staat in der Menschenwelt ein Staat von Rechts wegen ist.

Theobald.

So wäre denn dieser scheinbar wirkliche Staat im Grunde gar kein Staat!

Morriston.

Folgt wieder nicht. Die Idee des Rechtmäßig-Wirklichen könnte ja mit dem Empirisch-Wirklichen unvollkommen übereinstimmen, ohngefähr so, wie die Idee einer moralisch reinen und völlig uneigennützigen Handlung mit einer empirisch guten Handlung unvollkommen übereinstimmt. Die moralische Vernunft müßte denn das Ihre thun, um die Idee eines Staats von Rechts wegen zu realisiren. Sollte ihr aber

dieses nur unvollkommen gelingen, so könnte vielleicht das, was in der empirischen Staatsorganisation nach Rechtsprincipien juristisch fehlt, nach Pflichtprincipien moralisch ersezt werden. Und so könnten Staaten entstehen, in denen freilich nur eine menschlich-unvollkommene, aber doch eine der Idee des Staats überhaupt analoge Sicherheit Statt fände.

Hellfried.

Sie werfen, mit Ihrer Erlaubniß, die Principien ein wenig bunt durch einander.

Theobald.

Das war es, was ich eben sagen wollte.

Morriston.

Ich halte Ihnen ein Chaos vor, damit Sie die Materialien übersehen, mit denen ich mein Glück als Baumeister versuchen will. Jezt fange ich zu bauen an. Ich suche zuerst ein Fundament für einen Staat, und finde es, weil ein Staat als ein moralisches Object nur nach Ideen wirklich seyn kann, nirgends, als in der Idee eines Staats. Ich prüfe diese Idee und finde, daß sie eine Rechtsidee ist, die sich in meiner Vernunft bildet, wenn ich den Begriff des Rechts mit dem Begriffe der Sicherheit verknüpfe und einen solchen Zustand der Freiheit Aller idealisire, in welchem die Freiheit und folglich das Recht je-

des Einzelnen nicht bloß durch den wandelbaren Willen Aller, sondern noch überdem durch die Gewalt eines Oberhaupts gesichert ist. Ob die Idee des Oberhaupts durch Ein Individuum, oder durch mehrere Individuen repräsentirt wird, gilt mir gleich. Nun bin ich im Klaren mit meiner Idee; und daß ich es bin, verdanke ich Ihrem Kant. Aber wer schlägt mir nun eine sichtbare Brücke aus der Ideenwelt in die empirisch-wirkliche Welt, wo die zweite große Frage entsteht: „Wer hat zu befehlen?“

Theobald.

Lassen Sie mich fragen: Wozu bedarf es einer solchen Brücke? Das Sinnliche ist mit den Ideen des Uebersinnlichen an Einen Verstand gebunden. Im Kantischen Systeme gründet sich darauf die Typik der praktischen Vernunft. Nehmen Sie das Factum, wie es Ihnen die Erfahrung giebt, und lassen Sie es darauf ankommen, wie Ihre Urtheilskraft den empirischen Begriff in das richtige typische Verhältniß stellt!

Morriston.

Ihre Typik hilft mir nicht, lieber Theobald! Wo nur vom Bewußtseyn und Gewissen die Rede ist, da bedarf es freilich der Brücke nicht, über die ich meine Rechtsideen in die empirische Welt transportiren muß, wenn ich sie irgend wo unter-

bringen will. Ob ich eine Begebenheit für wahr, eine wirkliche Handlung für gut halten soll, darüber entscheidet meine Vernunft, so wie meine Urtheilskraft von dem Factum auf die Regel reflectirt. Ob ich mich dann irre, oder nicht, darüber bin ich keinem Individuum Rechenschaft schuldig. Ich habe mich da mit Niemand abzufinden, als mit meiner Ueberzeugung und meinem Gewissen. Aber eine Rechtssache ist mehr als eine Gewissenssache. Wenn von Befehlen und Gehorchen die Rede ist, so ist auch von rechtmäßigem Zwange und Widerstande die Rede. Nur der hat zu befehlen, wer, wenn ich ihm den Gehorsam verweigere, mich zwingen darf, zu gehorchen. Oder ist Ihr Staatsrecht kein Zwangsrecht?

Theobald.

Nichts anders. Ein moralischer Gewissensstaat, den Sie von einem Staate von Rechts wegen unterscheiden wollen, ist eben deßwegen gar kein Staat.

Morriston.

Gar kein Staat? Er ist der einzige Staat, der sich in der empirischen Welt denken läßt, ehe wir zu empirisch abgeschlossenen Verträgen unsere Zuflucht nehmen.

Hellfried.

Sie kommen also doch am Ende zu den empirisch abgeschlossenen Verträgen zurück?

Morriston.

Zuerst muß ich mit meinem Gewissensstaate im Klaren seyn, ehe ich an den Staat von Rechts wegen denken darf. Die Idee eines Staats ist, wie gesagt, ursprünglich eine Rechtsidee und keine Pflicht- oder Gewissensidee. Wie aber? Wenn ich nun alle Hoffnung aufgeben müßte, meinen idealischen Staat jemals in der empirischen Welt realisirt zu sehen, bliebe mir nicht dennoch die Pflicht, das Meine zu thun, um ihn zu realisiren?

Theobald.

Sie behandeln die Idee des Staats beinahe wie die Idee des höchsten Gutes!

Morriston.

Vortrefflich, daß Sie selbst die Uebereinstimmung finden. Nun kann ich den Umweg ersparen, auf dem ich Sie sonst hätte führen müssen. Was für die Pflichtphilosophie die Idee des höchsten Gutes ist, das ist für die Rechtsphilosophie die Idee des Staats. Die Regel der Pflicht befiehlt uns, so zu handeln, als ob das höchste Gut in dieser Welt durch uns realisirt werden sollte. Fällt es uns deßwegen ein, das höchste Gut in dieser

Welt für jemals realisirt oder realisirbar zu halten? — Eben so dringt die Vernunft auf die Idee des Staats, wenn sie Rechtsverhältnisse als vollkommen gesichert denken will. Zugleich aber zeigt sie die Unmöglichkeit, diese Idee jemals empirisch realisirt zu sehen. Die Idee eines Oberhaupts überhaupt bedeutet weder ein Individuum, noch mehrere Individuen. Soll sie aber empirisch realisirt werden, so muß es durch Ein Individuum oder durch mehrere Individuen geschehen. Wer ist nun dieses Individuum? Oder wer sind diese Individuen? Wer hat zu befehlen? Doch nicht schlechthin, wer befiehlt? Der Gedanke ist zu ungeheuer. Wenn es bloß auf's Befehlen ankommt, so darf ich ja nur selbst befehlen, darf nur dem, der mir befiehlt, wieder befehlen, und wir stehen einander gegenüber wie — eben nicht wie vernünftige Leute.

Hellfried.

Das ist es gerade, was mich gegen die Kantische Theorie in Bewegung gesezt hat.

Theobald.

Sie mißdeuten diese Theorie. Nicht Jeder, wer befiehlt, hat das Recht zu befehlen, sondern Jeder, wer nach Gesezen befiehlt, das heißt, regiert und Macht genug hat, um wirklich zu regieren.

Morriston.

Desto schlimmer, lieber Theobald! Desto schlimmer! Der erste Fall, den ich hypothetisch sezte, war bloß lächerlich. Der zweite, zu dem sich Ihre Theorie bekennt, ist erschrecklich. Der elendeste Böswicht, der verworfenste Rebell, darf dann nur durch Bubenstücke sich zu der Höhe hinaufarbeiten, daß niemand im Lande gewaltiger ist als er, und, wenn er es dahin gebracht hat, nach Gesezen, die er willkührlich selbst gemacht hat, methodisch tyrannisiren, so hat er das Wunder gethan, das Recht, das ursprünglich der Gewaltthätigkeit absolut entgegensteht, wie einen Handschuh umzukehren und Macht in Recht zu verwandeln. Lassen Sie sich diesen Hobbesianismus, diese ungeheuerste aller Verwandlungen, gefallen?

Theobald.

So gerade zu freilich nicht.

Morriston.

Ich protestire dagegen sowohl gerade zu, als unter Bedingungen, weil ich als vernünftiges Wesen gegen Alles, was sich widerspricht, protestire. Recht und Gewaltthätigkeit widersprechen sich; und aus der Vereinigung dessen, was sich widerspricht, entspringt nichts. — Ich komme zurück zu meinen Gewissensstaate. Da die

Idee eines Oberhaupts in der empirischen Wel juristisch nicht anders realisirt werden könnte, als durch Individuen, die beweisen könnten, daß a priori sie und keine andere Individuen das Recht hätten, zu befehlen, und da schon der Begriff eines solchen Beweises einen doppelten Widerspruch enthält, weil er erstens Vorrechte a priori, und zweitens gar Vorrechte durch empirische Unterschiede voraussezt, so muß die Vernunft alle Hoffnung aufgeben, ihre reine Staatsidee jemals juristisch realisirt zu sehen. Es bleibt ihr also nichts übrig als die Rechtsidee des Staats, als Merkmal einer Pflichtidee. Der Staat ist das juristisch höchste Gut. Er kann so wenig wie das moralisch höchste Gut in einer empirischen Welt adäquat dargestellt werden. Aber auf die adäquate Darstellung beider kann empirisch hingearbeitet werden durch Annäherung, die denn freilich in dieser empirischen Welt in's Unendliche geht.

Hellfried.

Wenn dem so ist, so haben wir ja am Ende doch keinen Staat in der empirischen Welt. Denn was im Unendlichen liegt, ist doch nicht empirisch.

Morriston.

Keine Wortspiele, wenn ich bitten darf! Liegt denn nicht jede Welt, Sie mögen sie denken, wie

Sie wollen, als Welt im Unendlichen? Geht nicht alles Streben in's Unendliche, und besonders alles moralische Streben? — Der absolut rechtmäßige Staat ist nirgends und kann nirgends seyn. Gleichwohl dringt die Vernunft auf die Idee dieses Staats. Wir müssen ihn also als das juristisch höchste Gut moralisch zu realisiren suchen.

Theobald.

Und wie wäre dies möglich?

Morriston.

Wie ich schon gesagt habe, durch Annäherung. Wo nur ein Schatten von rechtmäßiger Obergewalt ist, sollen wir diesen Schatten ehren. Wir sollen Alles thun, um eine Gewalt zu sichern, die im Ganzen vernünftig regiert und unsers Wissens keine usurpirte Gewalt ist. Wir sollen eher das Aeußerste dulden, als ein gesezmäßig regiertes Reich in das Chaos der Anarchie auflösen helfen.

Hellfried.

Lieber Morriston, heißt das nicht durch sinnreiche Illusionen gutmüthig sich selbst hintergehen?

Morriston.

Ich sehe hier keine Illusion. Ich sehe vielmehr, daß sogar der Zufall das Seine thut, um uns die

Erfüllung der allgemeinen Staatspflicht an's Herz zu legen. Wir werden von Herrschern oder Unterthanen in bürgerlichen Verhältnissen geboren, ohne zu wissen, wie? Sobald wir die Augen unter der Leitung des Verstandes aufthun, sind wir an das Land, in dem wir geboren und erzogen wurden, durch moralische Verbindlichkeiten der Dankbarkeit und Liebe gebunden. Wir nennen dieses Land unser Land, unser Vaterland. Das Land kann uns mit eben dem Rechte seine Kinder nennen. Mit dem Gefühle einer kindlichen Dankbarkeit, ohne die wir nicht werth wären, unter dem Schuze der Geseze geboren und erzogen zu seyn, forschen wir nun unsern moralischen Verhältnissen als Rechtsverhältnissen nach und sehen rund umher Nacht. Den rechtmäßigen Ursprung aller höchsten Gewalt in Beziehung auf das Ganze des Staats deckt ein ewiges Dunkel. Aber wir vergleichen die Gewalt, die nun einmal da ist und gesezmäßig regiert, mit der ehrwürdigen Staatsidee, die unsere Vernunft in sich trägt; und aus der juristischen Nacht wird moralische Dämmerung. Wenn ich nun der regierenden Gewalt ihren unrechtmäßigen Ursprung historisch beweisen kann, wie den Cromwellen, den Robespierren und allen ihren notorischen Consorten, dann gehorche ich höchstens

aus Politik, aber ich bin den Usurpatoren keinen Gehorsam schuldig. Regiert aber die höchste Gewalt ohne erweisliche Usurpation, so sehe ich meine Idee zum Theil realisirt. Ich sehe ein, daß sie unmöglich ganz realisirt werden kann. Ich nehme also dasjenige, was mir als ein unvollkommener, aber wirklicher Staat erscheint, für einen wirklichen Staat an. Ich hintergehe mich dabei mit keiner gutmüthigen Illusion. Ich folge dem Winke der Vernunft, die mich belehrt, daß ich nur auf diese einzige Art der Pflicht Genüge thun kann, durch die ich auf Realität der Staatsidee hinzuarbeiten verbunden bin. Durch mich kann kein Staat anfangen, wie er überhaupt durch kein Individuum anfangen kann. Ich denke ihn also überhaupt nicht als angefangen, sondern als vorhanden. So denke ich ihn da, wo ich staatsmäßige Anordnungen, das heißt, ein Oberhaupt und eine Regierung nach Gesezen zur allgemeinen Sicherheit erblicke. Selbst die Mängel dieser Regierung in Beziehung auf den Zweck der allgemeinen Sicherheit gehen mich hier nichts an. Sobald ich nun hinlänglich überzeugt bin, daß irgendwo eine regierende und meines Wissens nicht usurpirte Macht allgemeine Sicherheit der Rechte zu ihrem Augenmerke macht, so sehe ich

meinen Gewissensstaat vor mir und erkenne seine moralische Unverlezbarkeit. Jeder Ungehorsam, den ich mir gegen die Geseze dieses Staats erlaube, macht mich in meinem Gewissen zum Rebellen.

Hellfried.

Aber doch nur in Ihrem Gewissen!

Morriston.

Nirgends als da. Deßwegen nenne ich diesen Staat einen Gewissensstaat.

Theobald.

Sie kommen, wie ich merke, am Ende doch auf Kantische Ideen zurück.

Morriston.

Ich komme nicht dahin zurück; ich ging davon aus. Sagte ich Ihnen nicht zum Anfange, daß ich erst, seitdem ich Ihren Kant studirt habe, mit dem Begriffe eines Staats in's Klare gekommen bin?

Hellfried.

Aber Sie sezten noch etwas hinzu und bedienten sich dabei eines Gleichnisses —

Morriston.

Das ich durch den zweiten Theil meiner Theorie vollkommen rechtfertigen will. Lassen Sie mich jezt den ersten schließen. Mich dünkt, er ist anti-Kantisch genug. Nach dem Kantischen

Systeme ist mein moralischer Gewissensstaat ein Staat von Rechts wegen: daher denn alle die Folgen, gegen die ich feierlich protestire und die in mein System nicht gehören. Wenn das Recht einmal zur Sprache kommt, so ändert sich Alles. Das ist eben das Wesen meines Gewissensstaats, daß das Recht in Beziehung auf die Existenz des Staats so wenig als irgend möglich zur Sprache kommen soll, und daß ich verpflichtet bin, dahin zu arbeiten, daß es nie anders als gegen anerkannte Usurpatoren zur Sprache komme.

Hellfried.

Das nenne ich doch auch eine paradoxe Pflicht.

Morriston.

Warum paradox? Ist es nicht Pflicht, überall zu verhindern, daß das Recht da zur Sprache komme, wo juristische Discussionen moralisch schaden? — Also in meinem Gewissensstaate herrscht die Pflicht, die höher ist als das Recht; aber sie herrscht nach der Idee des Rechts, weil ich durch den Staat eine allgemeine Sicherheit der Rechte denke. Sobald das Gesez dessen, der meines Wissens kein Usurpator ist, mich schüzt, bin ich dem Geseze unterthan. Wen dieses Gesez schüzt, der ist Rebell, wenn er sich gegen die höchste Gewalt auf-

lebnt, er sey Einheimischer oder Fremder. Nur ist der fremde Rebel kein Hochverräther.

Theobald.

Wer ist denn ein Hochverräther in Ihrem Gewissensstaate?

Morriston.

Niemand.

Hellfried.

Niemand? Sie sagten ja in diesem Augenblicke noch, daß der fremde Rebell kein Hochverräther sey. Stellten Sie da nicht den Fremden dem Einheimischen entgegen?

Morriston.

Unstreitig.

Theobald.

Sie fangen wieder an, wie ein Orakel zu sprechen.

Morriston.

Das sollte mir Leid thun. Ich wollte nur so wenig als möglich wie ein Docent sprechen. Ich glaubte, Ihre Fragen sollten mir den methodischen Uebergang von dem Gewissensstaate zu dem Staate von Rechts wegen ersparen.

Theobald.

Im Ernste? Sie nehmen außer dem Gewissensstaate noch einen Staat von Rechts wegen an?

Morriston.

Mich dünkt, ich sagte es gleich zu Anfange. Und wenn es keinen Staat von Rechts wegen gäbe, was wäre es denn für eine kindische Spielerei, einem Fürsten, einer Obrigkeit, den Eid der Treue zu schwören!

Hellfried.

Jezt also kommen Sie wieder zu mir herüber.

Morriston.

Nur nicht auf Ihrem Wege eines primitiven Vertrages. Den kann ich in meinem Systeme nicht gebrauchen. Es freut mich, daß ein Kopf wie Rousseau die Idee eines solchen Vertrages fand, und ich finde es eben nicht philosophisch, sie so weit wegzuwerfen, wie es die neueste Mode bei euch modischen Deutschen mit sich bringt. Leugnet mir meinen Gewissensstaat ab, und ihr müßt gestehen, daß entweder Staaten von Rechts wegen empirische Undinge sind, oder daß sie nur unter der einzigen Bedingung möglich sind, wenn einmal eine nahmhafte Zahl völlig freier Menschen, nicht durch Mehrheit der Stimmen, sondern völlig einmüthig, und ohne irgend einem andern Menschen Unrecht zu thun, sich zuerst zu einer Gesellschaft und dann durch die Wahl einer Obrigkeit zu einem Staate constituirten. Gegen die Rechtmäßigkeit eines so entstan-

denen Staats würde, glaub' ich, selbst Herr Theobald nichts zu erinnern haben.

Theobald.

Schade nur, daß sich eine so idealische Harmonie unter Menschen erstens nicht empirisch erwarten läßt, und daß wir zweitens von der Zeit, wo die Entstehung der Staaten auf diese Weise sich denken ließ, gar nichts wissen!

Morriston.

Eben deßwegen kann ich Rousseau's Urvertragsidee nicht gebrauchen, ohngeachtet ich sie als eine juristisch schöne und merkwürdige Idee in Ehren halte.

Hellfried.

Aber wie in aller Welt wollen Sie denn nun einen Staat von Rechts wegen aus Ihrem Gewissensstaate entwickeln?

Morriston.

Wie ich den ehrlichen Mann aus dem gewissenhaften Manne entwickele. Ist es nicht des gewissenhaften Mannes Pflicht, sein frei gegebenes Wort zu halten?

Hellfried.

Wer zweifelt daran?

Morriston.

Hab' ich nicht auch ein Recht zu fordern, daß Jedermann mir sein frei gegebenes Wort halte?

Theobald.

Ich glaube nicht, daß ein Naturrechtslehrer es leugnet.

Morriston.

Nun, so ist mein Staat von Rechts wegen fertig. Sie sehen mich an? Nehmen Sie nur die Argumente zusammen, wie sie vor uns liegen. Wenn ich als freier Mann verspreche, den Gesezen und der Regierung eines Landes treu und gehorsam zu seyn, bin ich nicht von Rechts wegen verbunden, mein Versprechen zu halten?

Theobald.

Ganz recht; aber —

Morriston.

Erlauben Sie, daß ich meine Argumente zusammennehme! Wenn Mehrere dasselbe versprechen, werden sie nicht eben dadurch in eine Gesellschaft von Rechts wegen vereinigt? —

Hellfried.

Bravo! Nun sind Sie mein Mann. Ich fühlte, was ich auf Theobalds Fragen hätte antworten müssen, und konnte es nicht finden. Nun sehe ich es wie den hellen Tag vor mir!

Theobald.

Triumphiren Sie nur nicht zu früh! Wir sind noch nicht am Ziele. Was sehen Sie denn wie den hellen Tag vor sich?

Hellfried.

Die Möglichkeit eines Staats von Rechts wegen ohne Rücksicht auf seine primitive Entstehung. In meinem Euklid heißt es: „Dinge, die einem dritten gleich sind, sind einander selbst gleich." Das ist der Schlüssel zum Räthsel.

Theobald.

Sie schwärmen!

Morriston.

Er schwärmt nicht. Er faßt nur, nach seiner Art, die Resultate des natürlichen Menschenverstandes etwas lebhaft auf. Euklid kommt uns hier in der That mit seinem Saze, der auch in der Philosophie am rechten Orte ist, nicht ungelegen. Wer der Obrigkeit und den Gesezen eines Landes Treue und Gehorsam verspricht, tritt durch sein Versprechen in Rechtsverhältnisse zu Allen, die dasselbe versprochen haben, und zwar in bürgerliche Verhältnisse. Der Staat von Rechts wegen ist die Gesellschaft aller derjenigen, die als freie Menschen versprochen haben, derselben Obrigkeit und denselben Gesezen zu gehorchen. Sie brauchen keinen unmittelbaren Vertrag mit einander zu schließen, ehe sie sich der Obrigkeit unterwerfen. Dadurch, daß sie zu Einem Zwecke sich Einer Obrigkeit unterwerfen, werden sie von Rechts wegen civische Bundesver-

wandte oder Bürger, oder, in Beziehung auf die Obrigkeit, Unterthanen.

Theobald.

Sie steuren um die Untiefe der Volkssouveränität mit vieler Kunst herum.

Morriston.

Volkssouveränität? Ich mag das abenteuerliche Wort kaum aussprechen. Das Volk gehorcht als Volk von dem Augenblicke an, wo es ein Volk, das heißt, einer Obrigkeit unterworfen, ist. Aber führt uns zu der Theorie eines primitiven Vertrags zurück, und das abenteuerliche Wort wird vernünftig und so ehrwürdig, wie Rosseau es wollte.

Theobald.

Ihre Staaten von Rechts wegen sind also unsere wirklichen Staaten?

Morriston.

Ich ehre unsere wirklichen Staaten um so mehr, je mehr sie Staaten von Rechts wegen sind, ohngeachtet ich sie alle, die besten nicht ausgenommen, mit dem Lande der Hinkenden vergleiche. Das Recht kann in ihnen ohne die Krücke der Pflicht nicht fortkommen. Denn sobald ich den Gewissensstaat nicht voraussetze, löset sich der Staat von Rechts wegen in unerweisliche Gerechtsame auf. Die Idee meines Gewissens-

staats aber verbietet mir, wie Sie wissen, das Recht in Beziehung auf den Gewissensstaat zu urgiren. Nur der Gehorsam von Rechts wegen gründet sich immer auf ein freies Versprechen, den einzigen Fall abgerechnet, wo die Natur dem vernünftigen Geschöpfe ein Geschöpf, das erst vernünftig werden soll, in die Hände liefert. Eltern herrschen rechtmäßig über ihre unerwachsenen Kinder, wenn gleich die Kinder keinen Gehorsam versprechen.

Theobald.

Das ist eine Folge des persönlich-dinglichen Rechts.

Morriston.

Herr Kantianer, erlassen Sie mir heute eine Antwort, die zu neuen Weitläuftigkeiten führen würde. Ihr persönlich-dingliches Recht kommt in meinem Systeme nicht vor. Wir wollen darüber ein andermal philosophiren. Jezt nehme ich mir die Freiheit, die wichtige Frage: „Wer hat zu befehlen?" in ihren möglichen Verhältnissen zu beantworten, so gut ich es verstehe. Zu befehlen haben ohne Vertrag die Eltern ihren Kindern. Das Recht der elterlichen Herrschaft ist im eigentlichen Verstande ein Naturrecht. Zu befehlen haben zweitens der Herr oder die Frau ihren Bedienten, Knechten, Mäg-

den u. s. w. Diese Herrschaft gründet sich auf einen Vertrag und bloß auf einen Vertrag. Beide contrahirende Theile haben dabei ihr Privatinteresse zum Augenmerk. Wer sich einem Herrn als Bedienter unterwirft, verspricht diesem Herrn contractmäßigen Gehorsam, und macht mittelbar das Interesse des Herrn zu seinem Interesse, in so fern ihn der Herr für seine Dienste belohnt. Von ganz anderer Natur, als das moralisch-gleichgültige Herrenrecht, ist das moralisch-ehrwürdige Regentenrecht. Der Regent — er heiße Fürst, oder wie er will, — der Inbegriff seiner gesezgebenden und ausübenden Gewalt sey concentrirt oder in bestimmten Vertheilungen unter mehrere Individuen zerstreut — der Regent im Ganzen herrscht nie für ein Privatinteresse; er herrscht im Namen der Vernunft nach Gesezen zur Erhaltung des Staats. In so fern er so, das heißt, als Regent, herrscht, ist seine Herrschaft ehrwürdig wie die Vernunft, und der Charakter seiner Macht ist Majestät. Ehrwürdig ist mir jeder Regent, nicht blos der, dessen Unterthan ich von Rechts wegen bin. Von Rechts wegen aber bin ich nur derjenigen Obrigkeit unterthan, der ich Treue und Gehorsam als freier Mann versprochen habe. Nur diejenigen sind meine Mitbürger in diesem Staa-

te von Rechts wegen, die, eben so ungezwungen, wie ich, dasselbe versprochen haben, und diese sind Hochverräther, wenn sie ihren Eid brechen. Die übrigen sind Unterthanen aus Pflicht und machen den Gewissensstaat aus.

Theobald.

Ihr Staat von Rechts wegen wäre also ein Staat im Staate!

Morriston.

Dem Namen nach. Aber alle vereinigte Unterthanen gehorchen denselben Gesezen; also machen alle im Grunde nur einen Staat aus. Rebellion ist für alle ein Verbrechen, wenn gleich ein doppeltes für den Hochverräther.

Hellfried.

Ihr System kommt mir jezt so natürlich vor, daß ich glaube, Sie werden Proselyten machen.

Morriston.

Ein einziger Prüfer von ungeblendetem und freiem Verstande ist mir mehr als eine Legion nachbetender Proselyten werth.

Fünfter Dialog,

Philibert,

oder:

Was ist natürlicher Adel?

Fünfter Dialog.

Philibert,

oder:

Was ist natürlicher Adel?

Philibert.

Sie wünschen also der Orden für das Verdienst noch mehrere?

Gotthard.

Ich sollte denken, es könnten ihrer nicht zu viel seyn. Denn das Verdienst, das sich ein Mensch erwerben kann, ist beinahe so mannichfaltig als die menschliche Natur; und jede Art von Verdienst sollte man ehren, wo möglich öffentlich ehren.

Philibert.

Es giebt aber, wie man sagt, ein Verdienst, das nicht öffentlich geehrt seyn will!

Gotthard.

Nun — dem wird man denn keinen Orden aufdringen. Aber wenn auch das Verdienst

nicht geehrt seyn will, so sind wir Andern dadurch nicht von der Pflicht, es zu ehren, dispensirt. Je bedenklicher die Sachen für den Geburts- und Geldadel stehen, desto mehr muß der Adel des Verdienstes sich heben, wenn anders nicht, zuerst in der bürgerlichen, und hinterher auch bald in der moralischen Welt, alles Gefühl für das Edle und Ausgezeichnete wegplanirt werden soll. — Sie zucken die Achseln?

Philibert.

Ich denke an den Adel des Verdienstes.

Gotthard.

Warum denken Sie nicht laut und für mich mit?

Philibert.

Für Sie? Das möchte ich in keinem Sinne können, und am wenigsten, wo meine Gedanken mit den Ihrigen so wenig parallel zu laufen scheinen.

Gotthard.

Unsere Gedanken über die Achtung, die man dem Verdienste schuldig ist, sollten divergiren? Und wir wären doch Beide einerlei moralische Wesen?

Philibert.

Weil wir Beide einerlei moralische Wesen sind, achten wir Beide nothwendig das Verdienst und

erkennen philosophisch keinen höhern Adel an, als den Adel des Verdienstes. Wenn wir aber über diesen höchsten Adel nachdenken, so entstehen mancherlei bedenkliche Fragen. Zum Beispiel: Können wir den Adel des Verdienstes individualisiren? Oder: Ist der Adel des Verdienstes der einzige philosophisch-wahre Adel?

Gotthard.

Da käme es also darauf an, ob diese Fragen sich nicht von selbst beantworten. Die erste ist mir aber auch als Frage nicht klar. Was heißt das, den Adel individualisiren?

Philibert.

Der Adel ist ursprünglich, wie Sie wissen, eine Idee. Das Princip dieser Idee ist moralisch. Würde, praktische Vortrefflichkeit, Adel, Verdienst, alle diese Ideen sind Zweige Eines unsichtbaren Stammes, dessen Wurzeln im Innersten der moralischen Intelligenz sich verbergen, und dessen Wipfel den Himmel erreicht. Alle diese Ideen haben aber, ihrer höhern und reinen Natur nach, kein irdisches Object.

Gotthard.

Sie drücken sich poetisch und metaphysisch zugleich aus. Ich gestehe, daß ich Ihren Gedanken noch nicht fasse.

Philibert.

Meine Worte vielleicht nicht. Denn mein Gedanke ist nothwendig auch der Ihre, wenn wir, wie Sie selbst sagten, einerlei moralische Wesen sind. Wenn ein höchstes Gesez der Vernunft das Princip aller moralischen Ideen ist, so muß es sich mit der Anwendung dieser Ideen ganz anders verhalten als mit der Anwendung irgend eines Erfahrungsbegriffs. Jeden Erfahrungsbegriff haben wir mit der Kenntniß eines Objects, das ihm, oder dem er gemäß ist, zugleich gefunden. Wir brauchen also nie im Zweifel zu seyn, ob es etwas der Art giebt, wie das ist, was wir denken. Wenn Sie etwas als roth denken, können Sie dann zweifeln, daß etwas in der Erfahrung roth ist?

Gotthard.

Ich würde den Begriff des Rothen nicht haben, wenn ich nie etwas Rothes gesehen hätte.

Philibert.

Aber wenn Sie etwas als gut denken, können Sie da zweifeln, ob etwas in der Erfahrung gut ist?

Gotthard.

Nun verstehe ich Sie. Die moralischen Ideen, wollen Sie sagen, sind ursprünglich ohne Object,

und alles moralische Beurtheilen im Laufe der Erfahrung ist ein bloßes Vermuthen.

Philibert.

Da verstehen wir uns ja auf einmal. Und nun machen Sie selbst die Anwendung auf Ihre Verdienstorden und Ihren Adel des Verdienstes!

Gotthard.

— Ich finde keine Anwendung in Ihrem Sinne.

Philibert.

Ist nicht die Idee des Verdienstes ursprünglich eine rein moralische Idee?

Gotthard.

Nach unserm Systeme ohne Zweifel.

Philibert.

Ist das einzige ursprünglich wahre Verdienst ein anderes, als dasjenige, das der Mensch sich selbst als freies Wesen in seinem Bewußtseyn erwirbt?

Gotthard.

Kein anderes.

Philibert.

Und dieses Verdienst wollen Sie belohnen durch Bänder und Orden?

Gotthard.

Nicht belohnen, lieber Philibert; nur eh-

ren. Und das will ich nicht, weil ich es will. Ich muß es, weil ich vernünftig bin.

Philibert.

Was müssen Sie ehren, das Verdienst dieses oder jenes Individuums, oder die erhabene Idee des Verdienstes?

Gotthard.

Da wollten Sie ankommen! —

Philibert.

Die Idee müssen Sie ehren, wie das Gesez, durch das Sie dieser Idee mächtig sind. Die Idee können Sie auch bloß ehren, d. h., nicht ohne das Gefühl der Achtung denken. Wenn Sie aber ein Individuum ehren, ist dann die Ehre nicht Belohnung?

Gotthard.

Aber die des Verdienstes einzig würdige Belohnung!

Philibert.

Und diese wollen Sie vertheilen?

Gotthard.

Der Staat soll Sie vertheilen, kein Individuum.

Philibert.

Und wer repräsentirt den Staat?

Gotthard.

Freilich Individuen. Aber der Staat ist doch kein Individuum. Die Belohnung, die der Staat ertheilt, hat deßwegen einen Werth, den keine andere Art von Belohnung haben kann.

Philibert.

Wo handelt denn der Staat als Staat? In der Welt der Ideen? oder in der äußern Welt?

Gotthard.

In der äußern Welt handeln allerdings immer Individuen; aber die Individuen, die im Namen des Staats handeln, handeln in dieser Beziehung nicht als Individuen. Ihr Wille ist nur Organ des allgemeinen Willens. Wenigstens wird er in dieser Beziehung für nichts anders angesehen.

Philibert.

Lassen Sie mich Ihre lezten Worte wiederhohlen! Der Wille der Individuen, die im Namen des Staats richten, belohnen und strafen, wird in dieser Beziehung für nichts anders angesehen, als für das Organ des allgemeinen Willens. Diese Vorstellungsart ist keinesweges gleichgültig. Durch sie allein ist es möglich, die Idee eines collectiven Wesens der moralischen Welt oder einer sogenannten moralischen Person in die äußere Welt zu übertragen. Durch eben diese nothwendige Vorstellungsart ist

man auch berechtigt, die Ehre, die der Staat giebt, für eine höhere Art von Ehre anzusehen, sobald man eben durch diese Ansicht zum Theil belohnt werden soll. Aber mit allen diesen Vorstellungsarten und Ansichten wird in der Natur der Sache nichts geändert. Sie begründen gemeinnüzige Illusionen, aber nichts weiter als Illusionen. Nun gebe ich Ihnen ohne alle Widerrede zu, daß solche Illusionen den Gesezgebern und Regenten willkommen seyn müssen, um die große Masse der Menschen zu humanisiren. Denn reine Wahrheit ist und bleibt neun und neunzig Menschenkindern unter hunderten ein unschmackhaftes Gericht. Aber ein Anders ist es, die Dinge dieser Welt mit den Augen der glücklichen Einbildung ansehen; ein Anders, sie nach den Gesezen der Wahrheit beurtheilen; und die Wahrheit, sag' ich, weiß von einem Adel des Verdienstes in der äußern Welt so wenig als von Geschlechts- und Geldadel.

Gotthard.

Das sagen Sie, lieber Freund. Aber mir leuchtet noch immer nicht ein, wie Sie es beweisen.

Philibert.

Es leuchtet Ihnen nicht ein, daß die Individuen, die im Namen des Staats Ehre und Beloh-

lohnung austheilen, eben so wenig, als wir andern Individuen, das wahre Verdienst anders als in der Idee zu beurtheilen im Stande sind?

Gotthard.

Das ist also Ihr Argument! Sie erklären die Beurtheilung des Verdienstes in einzelnen Fällen überhaupt für schimärisch!

Philibert.

Nicht für schimärisch, nur für problematisch. Das wahre, ich möchte sagen, das verdienstliche Verdienst, das, was der Mensch eigentlich sich selbst erwirbt, verbirgt sich in der unsichtbaren Welt des Bewußtseyns. Was wir im gemeinen Leben Verdienst nennen und was der Staat aus politischen und natürlichen Gründen belohnt, ist etwas anders.

Gotthard.

Und was ist es?

Philibert.

Eine Gabe des günstigen Zufalls.

Gotthard.

Verdienst eine Gabe des Zufalls? Reden Sie im Ernste?

Philibert.

Ich nenne hier zufällig, was der Mensch nicht selbst verdankt. Ob das moralisch Zufällige nicht physisch nothwendig ist, kann uns hier gleichgültig

seyn. Das, was der Mensch sich wirklich selbst verdankt, ist überall wenig genug. Wäre es aber auch noch so viel, so würde es doch nicht belohnt werden können, weil es unbeurtheilbar ist, weil wir nicht einmal von uns selbst, und noch weniger Einer von dem Andern wissen können, wie viel oder wenig Antheil an unsern Entschlüssen und Thaten der Zufall hat.

Gotthard.

Sie rechnen also natürliche Neigung und Fähigkeit mit zu den Gaben des Zufalls?

Philibert.

Sie rechnen sie nicht dahin?

Gotthard.

In streng moralischer Bedeutung freilich. Aber wenn wir den Werth menschlicher Handlungen nach diesem Maßstabe bestimmen wollen, so möchte von menschlicher Tugend überhaupt nicht so viel übrig bleiben, daß es nur der Mühe werth wäre, davon zu reden. Soll unsere moralische Beurtheilung mehr als ein leeres Ideenspiel seyn, so müssen wir in der moralischen Welt wie in der physischen der Regel der Wahrscheinlichkeit folgen. Nach dieser Regel nennen wir einige Menschen gut und andere schlecht. In beiden Classen machen wir wieder Unterabtheilungen nach derselben Regel. So bestimmen wir denn

auch in der Erfahrung unsere Urtheile über das Verdienst. Je mehr, unserer gegründeten Vermuthung nach, eine schöne und nützliche That, oder gar eine Reihe von Thaten, einen Menschen gekostet hat, desto höher schlagen wir sein Verdienst an.

Philibert.

Glauben Sie, daß es den edeln Leonidas viel gekostet hat, bei Thermopylä zu sterben?

Gotthard.

Ich sollte doch meinen!

Philibert.

Dann stand es schlecht um seinen Patriotismus.

Gotthard.

Wie?

Philibert.

Patriotismus ist doch, wie es auch das Deutsche Wort sagt, Liebe, Vaterlandsliebe?

Gotthard.

Ganz recht. Und weiter!

Philibert.

Was wir aus Liebe thun, und was wir aus Pflicht thun, ist sehr oft dasselbe, in so fern es geschieht. Aber ist es auch seinem moralischen Wesen nach dasselbe? Die Pflicht fordert Aufopferungen; die Liebe opfert sich selbst auf. Pflichten erfüllen gegen den, den wir nicht

lieben, kostet uns etwas, oft sehr viel, und ist verdienstlich. Aber je mehr es uns kostet, eine Pflicht zu erfüllen, desto weniger lieben wir den, zu dessen Besten wir sie erfüllen. Also —

Gotthard.

Also, wollen Sie sagen, dürfte auf den Adel des Verdienstes niemand Anspruch machen, wer, was er that, aus Liebe that?

Philibert.

Ich habe es gesagt. Und was antworten Sie?

Gotthard.

Zuerst, daß mir diese grausame Zergliederung des Verdienstes nicht gefällt. Wenn wir uns von Subtilitäten so weit führen lassen, so schneiden wir den moralischen Menschen die Nerven ab, durch die sein Herz für das Gute schlägt, und dann sey ihm, mit aller seiner Vernunft, Gott gnädig!

Philibert.

Sie kennen mich doch sonst nicht als einen grausamen Zergliederer des Guten!

Gotthard.

Eben deßwegen ist es mir unbegreiflich, wie Sie mit Wohlgefallen trennen können, was, ich möchte sagen, Gott selbst vereinigt hat.

Philibert.

Das wäre?

Gotthard.

Pflicht und Liebe.

Philibert.

Pflicht und Liebe sind, wie ich meine, zwei himmlische Ausströmungen Einer Quelle. Aber in unserer menschlichen Beschränkung strömen beide nicht immer nach Einer Richtung, weil die Pflicht immer universell bleibt und die menschliche Liebe gar zu gern individualisirt. Wer, wie ein Gott, Alles, was ist und lebt, zu lieben vermöchte; wer kein Wesen, um eigennüziger Rücksichten willen einem andern Wesen vorzöge, und nur das Vollkommene mehr als das Unvollkommene liebte, dessen Pflicht und Liebe würden in einen Punkt zusammenfallen und nur Eine Wirksamkeit seyn. Aber menschliche Liebe individualisirt und singularisirt. Sie ist nie ganz uneigennüzig, nie rein, und deßwegen der Pflicht untergeordnet. Und nun frage ich wieder: Was der Mensch aus Liebe thut, ist das verdienstlich?

Gotthard.

Nicht verdienstlich in metaphysischem Sinne, aber doch — etwas dem Verdienste Aehnliches.

Philibert.

Hab' ich denn diese Aehnlichkeit geläugnet?

Gotthard.

Sie haben durch Ihre Zergliederung des Verdienstes den Werth der schönsten Aufopferungen auf den Credit einer Täuschung herabgesezt. Sie haben dem Menschen ein Gefühl entziehen wollen, von dem er sich nicht trennen kann, ohne mit sich selbst uneinig zu werden.

Philibert.

Und was wäre das für ein Gefühl?

Gotthard.

Das Gefühl der unwillkührlichen Ehre, die wir jedem, nach unserer Ueberzeugung und nach Gründen der Wahrscheinlichkeit vortrefflichen Menschen in unserm Herzen erzeigen.

Philibert.

Dieses Gefühl hätte ich Ihnen entziehen wollen?

Gotthard.

Philosophisch entziehen; das heißt, es vor der Vernunft verdächtig machen und auflösen in Eitelkeit und Einbildung!

Philibert.

Wie man einander doch mißverstehen kann! Eben um philosophisch die Ehre zu retten, die wir menschlich jedem edlerm Geschöpfe erzeigen, fing ich mit Ihnen über den Adel des Verdienstes zu philosophiren an. Nur daran wollt' ich Sie erin-

nern, daß dieser Adel, so weit er von uns beurtheilt werden kann, bloß ein *idealischer Adel* ist, und daß uns in der Wirklichkeit nichts übrig bleibt, als überhaupt das *Schöne, Edle* und *Vortreffliche* zu ehren.

Gotthard.

Ohne Gründe?

Philibert.

Ohne *metaphysische* Gründe. Alles Vortreffliche empfiehlt durch irgend eine moralische Beziehung sich selbst. An diese *natürliche* Empfehlung sollen wir uns halten, und bei der Beurtheilung des Vortrefflichen in gegebenem Falle nicht grübeln über den *absoluten* und *metaphysischen* Werth, der sich doch vor unserer Einsicht verliert.

Gotthard.

Was nennen Sie *vortrefflich*?

Philibert.

Vortrefflich ist, was einen ausgezeichneten Werth hat, oder was dem gleicht, was einen ausgezeichneten Werth hat.

Gotthard.

Was dem gleicht?

Philibert.

Gerade dieß macht die Definition brauchbar. Denn was wirklich und unbezweifelbar einen

ausgezeichneten Werth haben soll, muß zuerst überhaupt wirklich und unbezweifelbar einen Werth haben. Den hat aber bloß das reine Verdienst, das wir nur in der Idee ehren und in der Wirklichkeit nicht kennen. Also —

Gotthard.

Also, meinen Sie, wäre das Vortreffliche für uns, das heißt, für unsere Einsicht, nichts als das scheinbar Verdienstliche?

Philibert.

Unter andern dieß, aber nicht dieß allein. Das Verdienstliche ist vortrefflich, aber das Vortreffliche nicht eben immer verdienstlich, auch nicht einmal scheinbar.

Gotthard.

Ich glaube, Sie sophistisiren!

Philibert.

Und ich verzeihe Ihnen, daß sie dieß glauben. Wir sind von Jugend auf gewöhnt, das moralisch-Scheinbare mit dem moralisch-Wahren, wie Schein mit Wahrheit überhaupt, zu verwechseln. Fangen wir dann zu philosophiren an, so sondert sich das Scheinbare von dem Wahren ab, und wir achten nichts als das Wahre. Daß wir nun demungeachtet in der Beurtheilung der moralischen Menschenwelt, so fern sie von der moralischen Ideenwelt verschieden ist, doch wieder

auf das Scheinbare zurückkommen müssen, will uns gar nicht gefallen; und doch bleibt uns nichts anders übrig. Erinnern Sie sich aus dem Kantischen Systeme den Unterschied zwischen Moralität und bloßer Legalität?

Gotthard.

Wie sollte ich den vergessen haben! Er steht ja apodiktisch in meiner Vernunft geschrieben.

Philibert.

Sie werden mich also verstehen, wenn ich ganz kurz sage: Unsere moralische Beurtheilung der wirklichen Menschenwelt kann im Grunde nie etwas mehr betreffen als Legalität, weil der rein moralische Grund dessen, was der Mensch thut, immer verborgen bleibt. Das Legale, oder, was dem moralischen Geseze gemäß ist, gleichviel ob absichtlich oder zufällig, ist es, was uns moralisch gefällt. Auf dieses moralische Wohlgefallen gründet sich der Begriff der Vortrefflichkeit, und auf diesen der Begriff des natürlichen Adels unter Menschen.

Gotthard.

Endlich verstehe ich Sie. Sie wollen den Begriff des Verdienstes selbst, wenn nehmlich wirkliches, nicht bloß idealisches, Menschenverdienst beurtheilt werden soll, dem Begriffe der

Vortrefflichkeit unterordnen. Ist nicht dieß Ihr Gedanke?

Philibert.

Wie Sie es sagen. Und ist es nun nicht auch Ihr Gedanke?

Gotthard.

Daß wir das reine, absolute und einzig wahre Verdienst nur idealisch beurtheilen können, ist freilich gewiß genug!

Philibert.

Und daß wir an dem Vortrefflichen, ohne Rücksicht auf Verdienstlichkeit, ein moralisches Wohlgefallen finden, ist das nicht auch gewiß genug?

Gotthard.

Freilich auch dieß; aber —

Philibert.

Nun denn?

Gotthard.

Aber ich möchte mir das Gold des reinen Verdienstes auch im Handel und Wandel, wo es ausgeprägt wird, nicht verfälschen lassen. Ich möchte kein moralisches Wohlgefallen an einem Schattenspiele finden. Legalität ohne Moralität ist, moralisch beurtheilt, nichts als ein Schattenspiel. Ich ehre im Herzen nichts als das wahre Verdienst, und mag auch zum Schein nichts anders ehren.

Philibert.

Und ich ehre in Ihnen diesen Eifer für moralische Realität, ungeachtet eben dieser Eifer für meine Einsicht nichts als Schein ist.

Gotthard.

Wie? Sie glauben also —

Philibert.

Daß niemand Wahrheit und wahres Verdienst redlicher lieben kann, als Sie. Verzeihen Sie, daß ich Ihnen in die Rede fiel! Aber ich mußte Sie beim Worte fassen. Sie wollten mich fragen, was ich glaubte, und was ich jezt sagte, das glaube ich. Dieser Glaube ist mir Bedürfniß, geht aber meine philosophisch gegründete Einsicht nichts an. Denn es wäre ja eben so möglich, daß Ihr, wie ich glaube, moralischer Eifer bloß eine Folge von natürlicher Gemüthsstimmung und nichts weniger als Ihr Verdienst wäre. Weil ich aber davon durchaus nichts weiß, so halte ich mich an meinen Glauben und an das moralische Wohlgefallen, auf das er sich gründet.

Gotthard.

Also, Sie ehren das Gute an mir, bloß weil es Ihnen gefällt?

Philibert.

Ich kann nicht anders.

Gotthard.

Seltsam! — Und wir Alle können am Ende nicht anders! Das folgt aus den Prämissen, über die wir einverstanden sind. — Aber sagen Sie mir doch nun auch, weil Sie doch ein so feiner Demonstrator sind: warum gefällt es mir nicht, daß ich bloß um des Gefallens willen das Gute und Vortreffliche an einem Menschen ehren soll?

Philibert.

Weil Sie vermuthlich nicht an den rein moralischen Grund dieses Gefallens denken.

Gotthard.

An den rein moralischen Grund einer Täuschung?

Philibert.

Keiner Täuschung, sondern nur einer Stimmung des Gefühls durch ein rein moralisches Interesse. Sie interessiren sich doch unmittelbar für das Gute. Nicht wahr?

Gotthard.

Wozu die Frage?

Philibert.

Zur Erläuterung der Wahrheit. — Sie denken sich, der Idee des Guten gemäß, eine moralische Welt, das heißt, eine Welt, deren wirkli-

che Ordnung der idealischen Ordnung des moralischen Gesezes gemäß ist. Nicht wahr?

Gotthard.

Ich denke mir eine solche Welt, aber ich finde sie nirgends.

Philibert.

Nirgends als Welt. Aber finden Sie auch im Einzelnen nirgends, weder in der todten, noch in der lebendigen Natur, eine Verknüpfung der Dinge und der Begebenheiten, die wohl als moralisch, das heißt, als übereinstimmend mit dem moralischen Geseze, gedacht werden kann?

Gotthard.

Wie sie fragen!

Philibert.

Ist die ganze Natur mit allen Schönheiten, die vor Ihren Sinnen da liegen, mit aller der Ordnung im Kleinen, die Ihnen durch den Verstand Bewunderung abdringt, für Ihre Einsicht eine Hölle, ein Schauplaz der unterbrochenen Immoralität, in der Alles, was ist und geschieht, dem moralischen Geseze widerspricht?

Gotthard.

Wenn mir die ganze Natur als eine Hölle erschiene, müßte ich selbst nicht viel mehr als ein Teufel seyn.

Philibert.

Sie interessiren sich also moralisch für die Natur, in so fern etwas in der Ordnung der Natur, wenn gleich zufällig, mit dem moralischen Geseze übereinstimmt?

Gotthard.

Ich interessire mich überhaupt für das Daseyn einer Welt, die ich meinen moralischen Ideen gemäß denke. Ich freue mich also natürlich, wenn ich in der wirklichen Welt hier und da etwas dem Aehnliches finde.

Philibert.

Und Sie disputiren gegen mich?

Gotthard.

Ich habe das moralische Wohlgefallen, das ich bei der Beurtheilung der Natur empfinde, nie abgeleugnet. Aber ich möchte es nicht verwechseln mit der Achtung, die mir nur das Verdienst einflößt. Auf eine solche Verwechselung zielt ihre Philosophie; und dagegen disputire ich.

Philibert.

So disputiren Sie gegen ein Phantom; denn meine Philosophie zielt auf keine solche Verwechselung. Ich erkenne den Unterschied zwischen Achtung und Wohlgefallen für so gegründet an, als Sie. Aber kennen Sie denn eine Achtung ohne

Gefallen? Wenn jemand etwas gethan hat, das, Ihrer Meinung nach, edel und verdienstlich ist, und wenn Sie ihn dafür achten und ehren, freuen Sie sich nicht zugleich, daß das geschehen ist, was er gethan hat?

Gotthard.

Das freilich.

Philibert.

Diese Freude gewinnt ohne Zweifel ein höheres Interesse durch Reflexion auf die moralische Freiheit, aus der die Begebenheit als That hervorging. Aber wenn eben diese Begebenheit nichts als eine Wirkung der Natur, oder wie wir sagen, des Zufalls, gewesen wäre, wenn also die Achtung, die sich nur auf Freiheit bezieht, verschwände; würde das moralische Wohlgefallen nicht übrig bleiben?

Gotthard.

Als Freude darüber, daß etwas in der Natur wenigstens legal, wenn gleich nicht moralisch ist, wollen Sie sagen?

Philibert.

Nichts als dieß wollte ich von Anfang an sagen. Und nun verstehen wir einander, wenn Sie wollen, wieder. Wir sind Beide erstens darüber einig, daß das einzig wahre Verdienst, das einzige, was uns in der Idee wahre Achtung ein-

flößt, in der Wirklichkeit von keinem Sterblichen beurtheilt werden kann. Wir sind zweitens auch darüber einverstanden, daß da, wo in der Beurtheilung des Wirklichen keine philosophisch gegründete Achtung statt findet, doch immer ein Wohlgefallen übrig bleiben kann, das moralisch zu heißen verdient, weil es aus reinem moralischen Interesse für die Realität des Guten entspringt. Auf dieses moralische Wohlgefallen gründete ich, wenn Sie sich erinnern, den Begriff der Vortrefflichkeit, und auf diesen den Begriff des natürlichen Adels, der in meinem Systeme die Stelle einnimmt, die Sie in dieser wirklichen Menschenwelt mit dem Adel des Verdienstes ausfüllen wollen.

Gotthard.

Jezt sehe ich, wie aus Ihren vielen Fäden ein Knoten wird. Wir haben regelmäßiger disputirt, als ich glaubte. Aber sagen Sie mir doch noch Eins, ehe wir fortfahren. Kommt denn der Adel des Verdienstes, als wirklicher Menschenadel in Ihrem philosophischen Systeme nicht vor?

Philibert.

Nein.

Gotthard.

Sie fassen sich kurz. Wenn es Ihnen also nur darauf ankommt, daß irgend etwas, um edel zu

seyn, Grund einer Begebenheit sey, die Sie aus moralischen Gründen wünschen, so sind der brave Soldat, der seine Brust dem Feinde bloßstellt, und das todte Bollwerk, das, wie der Soldat das Vaterland schüzt, von gleichem Adel.

Philibert.

Wer behauptet das?

Gotthard.

Sie!

Philibert.

Ich? Ich behauptete, ein Soldat sey kein Mensch?

Gotthard.

Sie heben den Adel des Verdienstes in der wirklichen Menschenwelt auf, und wollen dafür einen natürlichen Adel einführen, der auch eine Gabe des Zufalls seyn kann. Wenn Sie nun consequent urtheilen, so muß Ihnen nichts darauf ankommen, ob die moralisch erwünschte Begebenheit durch ein todtes Bollwerk, oder ob sie durch ein vernünftiges Wesen bewirkt wird. Denn die Begebenheit bleibt immer dieselbe; und von den rein moralischen Motiven des Soldaten wissen wir doch nichts. Sie hängen also, als consequenter Denker, das Ordensband Ihres Adels dem Bollwerke so gut um, wie dem Soldaten.

Philibert.

Oder Sie commentiren mich wie manche Theologen die Bibel. Habe ich denn irgend ein Wort gesagt, das dahin zielte, die Achtung, die ein vernünftiges Wesen dem andern schuldig ist, aus der wirklichen Menschenwelt zu verbannen? Habe ich diese Achtung dadurch aufgehoben, daß ich den Adel des Verdienstes in dem Sinne, wie Sie ihn einführen wollen, nicht anerkenne? Habe ich den Adel der Vernunft überhaupt mit einer Sylbe verdächtig gemacht?

Gotthard.

Sagen Sie selbst noch einmal, was Sie eigentlich haben sagen wollen. Denn so, wie ich Sie bis jezt verstehe, folgt das aus Ihren Principien, was ich daraus folgere.

Philibert.

Wir kommen, wie ich merke, aus dem Zirkel der Mißverständnisse nicht heraus, wenn wir nicht einen andern Weg einschlagen. Lassen Sie mich also einmal ein wenig dociren, und unterbrechen Sie mich nur, wenn Sie glauben, daß ich falsche Schlüsse mache. Nichts ist edel, was nicht gut ist. Gut ist, was dem höchsten Geseze, das jeder in seinem Herzen trägt, gemäß ist. Was dem höchsten Geseze gemäß ist, ist entweder ein Act der Freiheit oder eine zufällige

Begebenheit. Die zufällige Begebenheit ist entweder eine Begebenheit der todten Natur, oder sie geht aus von einer Vorstellung und ist selbst zunächst eine Vorstellung. Diese Vorstellung gehört endlich entweder einem vernünftigen Wesen, oder einem Wesen, das bloß Thier ist. Haben Sie gegen diese Eintheilungen etwas zu erinnern?

Gotthard.

Ich erwarte die Schlüsse, die Sie daraus ziehen werden.

Philibert.

In diesen Eintheilungen liegt der Grund der Abstufungen und Verschiedenheiten des natürlichen Adels. Schon in der todten Natur nennen wir gewisse Gegenstände mit Recht edel. Der Anblick einer schäumenden und zerstörenden Fluth ist groß, aber nicht edel. Ein buntes Tulpenbeet ist artig, aber nicht edel. Denken Sie sich aber statt der schäumenden und zerstörenden Fluth einen mächtigen Strom, etwa den Rhein, wie er, langsam für unser Auge, zwischen blühenden Ufern ruhig hingleitet! Denken Sie sich statt des Tulpenbeets eine hohe Palme mit ihrem einfachen Wuchs und ihrer gleichförmig schattenden Krone, oder eine bejahrte, vom Sturme vielleicht halb zerstörte und doch nicht gebeugte Eiche! Hat

nicht auch für Sie der Anblick des großen Stroms, der Palme und der Eiche etwas Edles?

Gotthard.

Ich denke, er hat es für jeden nicht ganz stumpfen Menschen. Aber dieser Adel der todten Natur ist bloß ästhetisch. Wir sprachen von moralischem Adel.

Philibert.

Wenn wir von moralischem Adel sprachen, schlossen wir dadurch den ästhetischen aus? Ich sage noch einmal: Nichts ist edel, was nicht gut ist.

Gotthard.

Sie werden doch, hoff' ich, das ästhetisch Edle von dem moralisch Edlen unterscheiden?

Philibert.

Unterscheiden, aber nicht praktisch absondern. Das ist, im Vorbeigehen gesagt, kein kleines Gebrechen unserer neuern praktischen Philosophie, daß sie so selten daran denkt, das praktisch Zusammengehörige auch durch den Faden der Theorie wieder zusammenzuknüpfen, nachdem sie es, nur zur Verdeutlichung, theoretisch getrennt hat. Der Mensch kann sich selbst nicht verstehen, so lange er nicht sein Denken von seinem Empfinden, und wieder sein Empfinden und Denken von seinem Wollen in Gedanken scheidet. Aber je besser er dann sich selbst verstehen lernt, desto

gewisser wird ihm die praktische Einheit seiner ganzen Natur. Er ist praktisch, als Mensch, ein Wesen aus Einem Stücke. So wie sein Denken von seinem Empfinden, sein Empfinden von seinem Denken abhängig ist, so bezieht sich Beides nothwendig weiter auf sein Wollen, und sein Wollen wirkt zurück auf sein Denken und Empfinden. Der moralische Mensch ist also im Grunde, was der ganze Mensch ist. — Und nun lassen Sie uns unsern ästhetischen Adel näher bestimmen. Aller Adel ist im Grunde moralisch. Weil nun unser Gefühl durch den Eindruck der Natur in eine Stimmung gesezt werden kann, die der moralischen Stimmung analog ist und uns zu dieser belebt, so nennen wir die Gegenstände dieses Eindrucks edel. Wir erkennen ihnen einen Werth zu, weil sie das Bewußtseyn unsers Werths unterstüzen. Dieses Urtheil ist, als Urtheil, ästhetisch; aber es hat ein moralisches Interesse und zwar ein Interesse des Wohlgefallens. Dieses Interesse in unserer Seele unterdrücken, hieße, unsere Natur, das Organ unserer moralischen Thätigkeit, verstimmen. Je reiner unser Wille ist, desto lieber huldigt unser Herz dem ästhetischen Adel der Natur.

Gotthard.

Ich fühle mich in Ihr System hineingezogen. Aber wie wollen Sie es weiter ausführen und den

höhern Adel daraus erläutern? Oder ist der ästhetische Adel in Ihrem Systeme der höchste?

Philibert.

Der ästhetische Adel kann auch der todten Natur eigen seyn. Er ist also, schon der Idee gemäß, nicht der höchste. Aber er verträgt sich auch mit der menschlichen Natur. Deßwegen hatten die Griechen so unrecht nicht, wenn sie auf diesen Adel einen höhern Werth sezten, als wir. Wenn der Grieche Alles zusammenfassen wollte, was er von einem Sterblichen Vortreffliches sagen konnte, so nannte er den Mann seiner Liebe und Achtung, wie Sie wissen, mit Einem Worte schön und gut. Die Schönheit, die hier gemeint wurde, war nicht immer Schönheit des Körpers. Auch eine humane und liberale Empfindungsart, wie wir uns jezt ausdrücken, wurde, wenn man nicht auf ihre moralische und politische Nüzlichkeit reflectirte, als Schönheit der Seele geliebt und geachtet. Auch Sokrates mit seiner Stumpfnase und seinen kleinen Augen hieß schön und gut. Das Schöne war, nach griechischen Begriffen, überhaupt so nahe mit dem Guten verwandt, daß der strenge Stoiker die Würde des Weisen, der sich selbst genügt, Schönheit nannte. Diese griechische Schönheit — eine leicht fühlbare und

schwer zu bestimmende Summe von sinnlich gefälligen und moralisch richtigen Proportionen des äußern und innern Menschen — rechne ich vorzüglich zu dem ästhetischen Adel.

Gotthard.

Ich bin gern Ihrer Meinung. Aber ich sehe noch immer nicht, warum ich das edel nennen soll, was mir nur Liebe einflößt und keine Achtung. Schönheit flößt Liebe ein. Achtung gebührt dem Verdienste.

Philibert.

Nur dem Verdienste? — Schönheit flößt Liebe ein. Aber nicht zuweilen auch Achtung?

Gotthard.

Als Schönheit nie.

Philibert.

Aber doch als Schönheit gewisser Art. Und was ist diese gewisse Art? Nichts anders als die Zusammenstimmung des Moralisch-richtigen mit dem Sinnlich-gefälligen in einer gewissen Schönheit. Und nur diese Schönheit ist edel. Oder erkennen Sie nicht auch in der Kunst einen edeln Styl an?

Gotthard.

Ich bin, wie Sie wissen, kein eifriger Aesthetiker. Was Adel des Styls ist, habe ich nie untersucht.

Philibert.

Desto schlimmer! — Verzeihen Sie die hofmeisterische Phrase. — Ich wollte nur sagen, daß, meinem Bedenken nach, nichts, was edel heißt, dem gleichgültig seyn soll, der weiß, was gut ist.

Gotthard.

Ich habe unrecht. Fahren Sie nur fort!

Philibert.

Auch der edle Styl in der Kunst flößt, wie alles ästhetisch Edle, Achtung und nicht bloß Liebe ein. Diese Achtung ist natürliches Resultat der Reflexion auf das moralische Gesez und auf jedes Verhältniß, das ihm gemäß ist. Was wir wirklich und wahrhaftig achten, ist am Ende immer nur jenes Gesez selbst. Aber die Reflexion von dem Geseze selbst auf das, was ihm gemäß ist, ist deßwegen noch keine Täuschung. Wir achten in der edeln Schönheit nicht die Schönheit selbst; diese lieben wir nur; aber wir achten die höhern Beziehungen, die uns fühlbar werden durch diese Schönheit. Im edeln Style malte Raphael. Alle seine Compositionen haben nicht nur nichts, was das moralische Interesse beleidigt; man fühlt sich selbst durch seine Ausführungen populärer Ideen in eine reinere Welt erhoben. Der Einfall, jeder Figur, die er malte, Würde zu geben, ist zu lächerlich, als daß

er dem größten Maler hätte in den Sinn kommen können. Aber jedes Raphaelische Gemälde hat Würde als ein Ganzes.

Gotthard.

Ich sehe noch immer nicht den Uebergang von diesem ästhetischen zu einem höhern und doch auch mehr als idealischen Adel.

Philibert.

Lassen Sie uns nur zuerst den ästhetischen ganz verstehen! Es ist ja kein Vorrath an unserm Jahrhundert, eine Viertelstunde lang sich in den Geist eines schönern zurückzuräsonniren. Und wie Vieles, das wir als rein moralisch zu ehren uns einbilden, schäzen wir im Grunde doch nur als ästhetisch!

Gotthard.

Zum Beispiel?

Philibert.

Zum Beispiel den größten Theil aller menschlichen Tugenden.

Gotthard.

Wie?

Philibert.

Wie ich es sage. Denn Tugenden, die wir, mehr oder weniger, auch in der thierischen Natur finden, werden doch nicht reine Vernunfttugenden seyn sollen; und reine Moralität ist nichts anders

als reine Vernunfttugend. Oder sind Sie anderer Meinung?

Gotthard.

Ich bin der Meinung, daß reine Moralität nichts anders als reine Vernunfttugend ist; aber ich verstehe nichts von Tugenden, die sich auch in der thierischen Natur finden sollen.

Philibert.

Sie verstehen nichts von der Großmuth des Löwen? Nichts von der Treue des Hundes? Nichts von dem Fleiße der Ameise? Nichts von —

Gotthard.

Halten Sie nur inne! Instinct heißt bei mir nicht Tugend.

Philibert.

Was heißt denn bei Ihnen Instinct?

Gotthard.

Was, meines Wissens, überall so heißt: der Zug der Natur, dem das Thier blindlings folgt.

Philibert.

Es macht also einen großen Unterschied, ob ein Mensch einem Triebe folgt, den er doch, wenn er wollte, beherrschen könnte, oder ob ein Thier demselben Triebe folgt, dem es nicht widerstehen kann?

Gotthard.

Das sollt' ich meinen!

Philibert.

Auch ich mein' es; oder besser gesagt, ich weiß es; denn ich schöpfe meine Kenntniß davon aus der Quelle, aus der mein ganzes Wissen fließt. Aber so gewiß ich weiß, daß der Mensch in keinem Sinne ganz ein Thier ist und daß jede thierische Empfindung, die ein Mensch fühlt, schon dadurch veredelt wird, daß ein Mensch sie fühlt, so erkläre ich doch die meisten, besonders die schönsten menschlichen Tugenden, für nichts mehr als ästhetische Tugenden.

Gotthard.

Geben Sie doch lieber erst dem artigen Worte ästhetische Tugend eine solide Bedeutung!

Philibert.

Ist Ihnen eine Bedeutung, die sich auf das Innerste der menschlichen Natur gründet, nicht solide genug? Wie vielen Antheil hat denn an den meisten gefälligen, nüzlichen und bewundernswürdigen Handlungen der Menschen die reine Vernunft und der freie Wille?

Gotthard.

Immer einigen Antheil.

Philibert.

Ganz recht. Aber wenn wir diesen Antheil auf die Wage legten und dagegen in die andere Schale den Einfluß der natürlichen Disposition und der Gewohnheit; was sollte wohl der Ausschlag seyn?

Gotthard.

Freilich, das Meiste von dem, was durch uns geschieht, haben nicht Wir gethan. Aber das nenne ich denn auch nicht Tugend.

Philibert.

So vertragen Sie sich mit dem Sprachgebrauche über einen andern Namen. Bisher aber ist der Sprachgebrauch fast immer einverstanden mit der natürlichen Gefühlsart gewesen, die sich auf transcendentale und metaphysische Absonderungen selten einläßt. Der Name Tugend ist lange da gewesen, ehe man an philosophische Prüfung des rein moralischen Gehalts menschlicher Handlungen dachte. Was an einem Menschen liebens- und lobenswürdig ist, heißt Tugend. Auch unsere Philosophen unterscheiden deßwegen Gefühls- oder Temperamentstugend von rein moralischer Tugend. Und wollten wir im gemeinen Leben gar subtiler als die Philosophen seyn, so dürften wir von Tugenden nicht einmal reden. Denn was und wie viel bei menschlichen

Tugenden instinctmäßige Temperamentssache, und was und wie viel dagegen reines Verdienst des freien Willens ist, davon wissen und verstehen wir nichts jenseit unsers eigenen Gewissens. Mit Recht schäzen wir die Großmuth Alexanders höher als die eines Löwen, die Treue eines redlichen Bedienten höher als die eines Hundes, den Fleiß eines betriebsamen Volks höher als den eines Ameisenhaufens. Denn durch Reflexion von dem, was gethan wird, auf den, der es thut, geben wir der reinen Vernunft und dem freien Willen an jeder menschlichen Handlung einigen Antheil. Aber wir erkennen auch den großmüthigen Löwen und den treuen Hund für edle Thiere an. Der Ameise geben wir schon einen niedrigern Rang. Warum? Weil ihr Fleiß mehr aus Mechanismus hervorzugehen scheint, als aus Gefühl. Aber mit dem Adel des Gefühls in der thierischen Welt schmeicheln wir zuweilen selbst Menschen. Ein treuer Diener würde freilich sehr unschicklich mit einem Hunde vergleichen werden; denn mehrere Eigenheiten des Hundegeschlechts sind uns ekelhaft und verächtlich. Aber welcher Held heißt nicht gern ein Löwe?

Gotthard.

Macht das dem Helden Ehre?

Philibert.

Es macht ihm wenigstens keine Schande. Der Löwe ist durch Stärke und Großmuth ein edles Thier und heißt der König der Thiere. Sein königliches Herz flößt uns ein moralisches Interesse ein; und kein Vernünftiger schämt sich der edlen Gaben des Himmels. Oder schämen Sie sich Ihres natürlichen Mitgefühls, Ihrer natürlichen Liebe zur Ordnung, Ihres natürlichen Widerwillens gegen schlechte, als häßliche, Handlungen?

Gotthard.

Was die Natur Gutes in mich gelegt hat, ist mir vollkommen, weil es eine neue Aufforderung an meine Vernunft ist, mir selbst Verdienst zu erwerben. Ich möchte mich nicht gern durch die Natur beschämen lassen.

Philibert.

Nicht wahr? Und nichts anders, als eben dieses Gefühl. Ich mag mich durch die Natur nicht beschämen lassen, ist es, was in unserm Herzen der Natur, die uns zu beschämen scheint, einen Adel giebt. Gerade dies war es, was der Grieche meinte, wenn er ausgezeichnete Menschen schön und gut nannte. Die Schönheit der Seele ist auch eine Gabe des Himmels.

Gotthard.

Die Sie unter die Rubrik des ästhetischen Adels stellen möchten?

Philibert.

Wohin soll ich sie sonst stellen?

Gotthard.

Freilich, als rein moralischer Adel dürfen wir das nicht in Anschlag bringen, was nicht durch Freiheit unser ist!

Philibert.

Und die edeln Gaben der Natur bleiben edel, auch wenn wir finden, daß sie nur als gegeben und nicht als erworben unser sind. Da wir Verdienst und Güte des Zufalls in der sinnlich wirklichen Welt durchaus nicht zu unterscheiden vermögen, so ehren wir den natürlichen Adel oder die Schönheit der Seele als Symbole des reinen Verdienstes und in der Ueberzeugung, daß der freie Wille bei der Ausbildung dieser Schönheit thätig seyn konnte. So ehren wir den Adel der Unschuld, den Adel der Aufopferung, und überhaupt den Adel einer großen Gesinnung. — Sie unterbrechen mich nicht. Sollten wir unser Gespräch schließen?

Gotthard.

Fahren sie ja fort! Ich bin aus einem Opponenten zum Zuhörer geworden. Denn ich sehe

wohl, daß ohne Ihre Adelstheorie keine moralische Schäzung in der sinnlich wirklichen Welt überhaupt möglich ist.

Philibert.

Und haben wir eine andere nöthig? Ist es unser Beruf, uns selbst zu bilden, oder Andere zu richten? Unsere selbstsüchtige Einbildung verführt uns ohnehin schon genug, dem, der Alles weiß, mit unsern incompetenten Richtersprüchen in's Amt zu fallen. Es ist ein selbstsüchtiger, kein moralischer Wunsch, der Wunsch, jedes Verdienst metaphysisch wägen und so die Menschheit taxiren zu können. — Also es giebt einen Adel der Unschuld; nicht der stupiden Unschuld, die vom Bösen nichts weiß, weil sie auch vom Guten nichts weiß. Solche Unschuld müßten wir sonst in dem gefühllosen Steine noch höher als in der reinsten Seele schäzen; denn in dem Steine ist gewiß gar nichts Böses; keine menschliche Seele ist ganz ohne Flecken. Aber es giebt eine Unschuld des lebhaften und doch reinen Gefühls, eine Zartheit des Herzens, an dem das Böse nicht haftet. Es giebt einen angeborenen Ekel vor moralischer Häßlichkeit; ein angeborenes Wohlgefallen am Guten. Diese Empfindungsart ist die Basis der Unschuld, die wir ehren und wie etwas Heiliges, wie ein Kleinod, nur mit schonender Feierlichkeit berüh-

rühren. — Nur ein gemeiner Bösewicht ist stumpf gegen den Adel der Unschuld. Was beweiset das?

Gotthard.

Es beweiset, daß Sie Recht haben. Wir müssen nicht bloß das Verdienst ehren, sondern auch jedes Gefühl, das moralisch rein ist. Was würde auch sonst aus dem Adel des Weibes?

Philibert.

Nicht wahr? Sie wünschen sich keine Frau, die, täglich und stündlich von unsittlichen Trieben gequält, ihre Tugend nur ihrer Selbstbeherrschung verdankte?

Gotthard.

Gott bewahre, wen er lieb hat, vor einer solchen Frau!

Philibert.

Sie ehren also mit mir den Adel der Unschuld und der natürlichen Sittsamkeit. Sollten Sie gleichgültig gegen den Adel der Freundschaft seyn?

Gotthard.

Sie fragen, denk' ich, nicht im Ernste.

Philibert.

Aber ich darf doch fragen, weil Sie anfangs

nichts als das Verdienst ehren wollten. Ist das Gefühl der Freundschaft ein Verdienst?

Gotthard.

Ich könnte Ihnen sophistisch antworten: Das Gefühl der Freundschaft hat etwas Verdienstliches. Nicht alle Aufopferungen, die die Freundschaft fordert, sind unwillkührlich. Aber was hälfe mir diese Ausflucht? Die Freundschaft selbst ist doch unwillkührlich.

Philibert.

Und ist nicht der Freund um so weniger Freund, je mehr er auf seine Pflicht reflectiren muß, um der Freundschaft Genüge zu thun?

Gotthard.

Ich unterbreche Sie nicht.

Philibert.

Und eben so ist der Patriot um so weniger Patriot, selbst der Kosmopolit um so weniger Kosmopolit, je mehr er aus Pflicht, also gegen seine Neigung, patriotische und kosmopolitische Tugenden übt. Nicht Ueberlegung, nicht Selbstüberwindung kann Liebe werden. Und aller Adel der Freundschaft, des Patriotismus und des Kosmopolitismus sproßt aus Einer Wurzel der Liebe, aus dem einzig göttlichen Gefühle des Menschen, das ihn hinreißt, sich selbst zu vergessen, sich aufzuopfern, sich zu verlieren in dem, was er

liebt. — Ich glaube, Sie hören mich nicht. Woran denken Sie?

Gotthard.

An eine Stelle in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Philibert.

An welche?

Gotthard.

Erinnern Sie sich nicht, daß es dort irgendwo heißt — ich weiß nicht genau die Worte; aber der Gedanke ist: Ein Mensch ohne alles natürliche Wohlwollen, ohne alle Neigung zum Guten, ein Mensch, der nur aus Pflicht pflichtmäßig handelte, würde nicht das schlechteste Product der Natur seyn.

Philibert.

Und was denken Sie von dieser Stelle?

Gotthard.

Daß sie nicht die beste in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ist. Ein Mensch, für den die Natur nichts gethan hat, kann um so edler werden, durch das, was er selbst thut. Aber eben deßwegen, weil die Natur nichts für ihn gethan hat, hat sie in ihm, so wie er aus ihren Händen kam, ein sehr schlechtes Product geliefert.

Philibert.

Und Sie möchten nicht dieses Product seyn?

Gotthard.

So wenig ich ein Teufel seyn möchte, damit es nachher um so mehr mein Verdienst wäre, wenn ich ein Engel würde.

Philibert.

Was habe ich Ihnen nun noch zu sagen? Wir sind Einer Meinung.

Gotthard.

Sie müssen mir noch Ihr ganzes System des natürlichen Adels auszeichnen. Welchen Adel schäzen Sie nach dem ästhetischen am höchsten?

Philibert.

Nach dem ästhetischen? Das würde mir schwer fallen zu sagen. Denn der ästhetische Adel ist oft ein sehr hoher, oft nur, besonders in der leblosen Natur, ein niedriger Adel. Und überhaupt gilt im Reiche des natürlichen Adels keine Rangordnung nach der Etikette, besonders nicht unter den verschiedenen Adelsclassen.

Gotthard.

Was nennen Sie Adelsclassen?

Philibert.

Ordnungen der moralischen Welt, die ihrer Natur nach getrennt sind, und sich nur in einer gemeinschaftlichen Beziehung auf Vortrefflichkeit vereinigen. Als die erste dieser Klassen läßt sich der ästhetische Adel ansehen, nicht der rein

moralischen Schätzung nach, sondern nur, weil er am ersten in die Sinne fällt, und weil er die meisten Gradationen unter sich begreift. Aber merkwürdig genug ist auch der intellectuelle Adel oder der Adel des Geistes.

Gotthard.

Gerade diesen erwartete ich jezt in Ihrem Systeme. Aber wie wollen Sie ihn von dem ästhetischen absondern?

Philibert.

Wie Gefühl und Neigung sich von Verstand und Genie absondert.

Gotthard.

Der Adel des Geistes bestimmt sich also durch Verstand und Genie?

Philibert.

Durch nichts anders. — Warum sehen Sie bedenklich dazu aus?

Gotthard.

Weil Sie nicht werden umhin können, Ihren Adelsbrief auch den schlauen Bösewichtern, den außerordentlichen Köpfen von teuflischem Genie zu ertheilen.

Philibert.

Theile ich denn Adelsbriefe aus? Und den Adel der Natur respectiren Sie ja mit mir. Wir verachten Beide den Bösewicht. Aber wir ehren

Beide das Talent. Ist der Bösewicht ein Mensch von Talent, so verachten wir ihn als Menschen um so mehr, je höher wir sein Talent schäzen; denn wir ehren das Talent nur als eine moralische Gabe des Himmels.

Gotthard.

Aber mancher Mensch von Talent würde ein besserer Mensch seyn, wenn er sich nicht dieses Talents bewußt wäre! Geistesvorzüge reissen gewöhnlich zur Eitelkeit hin, und die Eitelkeit — welche Sünde läßt sich denken, die nicht unter andern auch auf der Rechnung der Eitelkeit stände?

Philibert.

Und was schadet das dem Adel des Talents?

Gotthard.

Was die Raupe den Blüthen schadet, die sich zu Früchten entwickeln könnten.

Philibert.

Die Blüthen des menschlichen Geistes sollen zu Früchten entwickelt werden durch Freiheit. Diese Entwickelung kann befördert werden durch das Bewußtseyn einer lebendigern Geisteskraft, eines hellern Sinnes, eines rüstigern Verstandes. Das Bild, das Sie gewählt haben, drückt gerade das Gegentheil von dem aus, was Sie damit sagen wollten. Was die Raupe der Blüthe schadet, das schadet die Eitelkeit dem Talent. Al-

so die Eitelkeit ist die Raupe, und das Talent die Blüthe. Wäre die Blüthe nicht gewesen, so wäre auch die Raupe nicht gekommen. Aber was verliert dabei der Werth und die Schönheit der Blüthe?

Gotthard.

Es ist wahr. Das Bild war von meiner Seite schlecht gewählt. — Und auch ohne Bild muß man gestehen, daß nicht immer das Gefährlichste das Schlechteste ist. Geistesgaben sind gefährliche Gaben; und doch geht alle Veredelung der Menschheit, als eine Gattung, aus ihnen hervor.

Philibert.

Wollte ich denn etwas anders behaupten? Außerordentliche Menschen, Geister, die heller, als das Volk, durch den Nebel des Sinnentraums sahen und sich selbst eine Sphäre ihrer Wirksamkeit schufen, Künstler, Erfinder, Gesezgeber, Entdecker neuer Wahrheit — die Fackelträger in dieser irdischen Nacht — diese Menschen hat die dankbare Menschheit von jeher verehrt, ohne nach dem rein moralischen Goldgewicht ihrer Geisteskräfte zu fragen. Sie hat ihnen Denkmäler errichtet, und —

Gotthard.

Darf ich Sie unterbrechen?

Philibert.

Jezt so oft Sie wollen. Wir sind überdem bald am Ziele.

Gotthard.

Ich wollte sie nur daran erinnern, daß die dankbare Menschheit bei der Errichtung der Denkmäler und bei allen ihren Ehrenbezeugungen nicht allzu gewissenhaft verfahren ist.

Philibert.

Nicht allzu gerecht, wollen Sie sagen?

Gotthard.

Und zugleich, daß durch diese Ungerechtigkeit, die uns nicht einmal den Namen mehrerer verdienstvoller Wohlthäter der Menschheit aufbehalten hat, der Werth der Denkmäler und Ehrenbezeugungen merklich herabgesezt wird.

Philibert.

Eben deßwegen wäre das Verdienst sehr zu beklagen, wenn es seine Belohnung von Denkmälern und Ehrenbezeugungen erwarten müßte.

Gotthard.

Aber warum erwähnten Sie denn dieser Dinge?

Philibert.

Nur zum Beweise der natürlichen Bereitwilligkeit der Menschen, dasjenige auszuzeichnen, was die Natur erhoben hat. Daß dabei falsche Beurtheilung, Parteilichkeit, und, was weiß ich,

wie

wie vielerlei? betrügerische Motive mit wirken, verdirbt die reine Sache des guten Willens nicht. Der Keim der Dankbarkeit und Achtung, aus dem jene Bereitwilligkeit erwuchs, war immer dem Interesse des guten Willens gemäß. Und eben so, wie der unverdorbene Mensch den Adel des überwiegenden Verstandes, des Talents, des Genies, mit Einem Worte, den Adel des Geistes, überall anerkennt, so weigert er sich auch nicht, eine dritte Adelsclasse zu respectiren. Sie errathen doch, welche?

Gotthard.

Ich rathe noch immer auf irgend eine Art von Adel des Verdienstes, ohngeachtet Sie nichts davon hören wollen.

Philibert.

Wann wollte ich nichts davon hören?

Gotthard.

Als ich Sie ausdrücklich fragte, ob bei der Beurtheilung der wirklichen Menschenwelt der Adel des Verdienstes in Ihrem philosophischen Systeme nicht vorkäme, und Sie kurz und ausdrücklich Nein antworteten. Haben Sie dieses kategorische Nein vergessen?

Philibert.

Vergessen? Nein, lieber Gotthard; ich wiederhohlte es eben so kategorisch. Aber erinnern

Sie sich denn auch, von was für einer Art von Verdienst wir sprachen, ob von dem philosophisch wahren, das ist, von dem rein moralischen, oder nur von dem gewöhnlich sogenannten Verdienste?

Gotthard.

Erklären Sie sich erst über diese Distinction!

Philibert.

Wenn wir im gemeinen Leben eine Handlung verdienstlich nennen, denken wir da an den moralisch reinen Gehalt der Handlung, oder nur an ihre Gemeinnüzigkeit?

Gotthard.

Freilich am meisten an ihre Gemeinnüzigkeit!

Philibert.

Wir nennen also eine Handlung um so verdienstlicher, je mehr sie, unserer Einsicht nach, dem gemeinen Wesen zuträglich ist. Ist diese Bestimmung des Verdienstes moralisch?

Gotthard.

Ich sollte doch meinen! Oder wir müßten die Idee des gemeinen Besten ganz aus dem Gebiete der Moralphilosophie verstoßen.

Philibert.

Das wollen wir nicht. Die Idee des gemeinen Besten wird immer eine moralisch treffliche

Idee bleiben, wenn wir gleich an reellen Bestimmungen dessen, was denn nun namentlich zum gemeinen Besten gehört, durch diese Idee nichts gewinnen. Das wirklich Gute mag namentlich seyn, was es will; es wird, in die idealische Welt übertragen, immer das gemeine Beste seyn. Das gemeine Beste wird aber durch den Zufall, unserer Einsicht nach, ohngefähr eben so oft bald befördert, bald gehindert, als durch moralische Vorsäze. Gemeinnüzig ist das todte Werkzeug nicht weniger, als der Mensch, der es gebraucht. Zum Pflügen ist der Pflug so nothwendig wie der Pflüger; zum Siege für das Vaterland die Canonen so wichtig, wie der Canonier.

Gotthard.

Also, wollen Sie sagen, dürfen wir als Philosophen dem Sprachgebrauche in der Verwechselung des Verdienstes mit der Gemeinnüzigkeit nicht folgen?

Philibert.

Wie dürften wir? — Und doch müssen wir als Philosophen einen Adel der Gemeinnüzigkeit anerkennen, den man gewöhnlich, aber nicht philosophisch, den Adel des Verdienstes nennt.

Gotthard.

So habe ich doch nicht falsch geahndet! Denn ich muß nur gestehen, daß ich im Grunde an den Adel der Gemeinnüzigkeit dachte, und nur nicht bedachte, daß er mit dem Adel des rein moralischen Verdienstes nicht immer eins ist.

Philibert.

Und ich habe gegen Ihre Orden des Verdienstes nicht das Mindeste zu erinnern, wenn Sie, nur um des Sprachgebrauchs willen, das Gemeinnüzige verdienstlich nennen. Auch den Sprachgebrauch wollen wir dann toleriren. Denn was ein Mensch Gemeinnüziges thut, ist immer etwas Anders, als was durch ein todtes Werkzeug Gemeinnüziges geschieht. Nüzlich seyn, ist Pflicht. Wir dürfen also der Vernunft zutrauen, daß sie jeden, der mit Bedacht etwas Nüzliches thut, aufmerksam darauf machen wird, daß er auch seine Pflicht thut. Und so trauen wir als Menschen dem Menschen zu, daß er das Nüzliche als seine Pflicht gethan hat. Aber um dieses Zutrauens willen hängen wir ihm kein Ordensband um. Denn Ehrgeiz, innere Unruhe, Gewinnsucht, und oft noch unedlere Motive können dieselben gemeinnüzigen Handlungen bewirken. Sobald wir aber von diesen unedeln Motiven nichts wissen, so ehren wir dankbar den ge-

meinnützigen Mann wie den Mann von Genie, und oft noch mehr als diesen, weil Geistesgaben ganz und gar Gaben des Himmels sind, zur Gemeinnützigkeit aber der Mensch sich selbst bestimmen kann.

Gotthard.

Sie mißbilligen also die Orden des Verdienstes nach diesen Bestimmungen nicht?

Philibert.

So wenig ich irgend ein Institut mißbillige, durch das der Staat an Kraft und Leben gewinnt. Der Staat ist eine lebendige Maschine, aber eine Maschine, die sehr bald in's Stocken gerathen würde, wenn rein moralisches Interesse das einzige Princip ihrer Bewegung seyn sollte. Der größte Staatsmann wird immer der seyn, der Alles, was an den Individuen nicht taugt, für den Staat tauglich zu machen, und aus tausend kleinlichen Leidenschaften ein moralisches Ganze hervorzulocken versteht. Zu den Leidenschaften, die mehr lächerlich als bösartig sind, gehört die Eitelkeit. Wer der Eitelkeit aller Menschen eine Richtung auf das Nützliche geben könnte, würde für die äußere Welt selbst die Tugend entbehrlich machen.

Gotthard.

Ihre Art, das äußere Verdienst zu ehren, ist

für den, der einen Orden trägt, wenigstens nicht schmeichelhaft.

Philibert.

Warum nicht?

Gotthard.

Weil Sie Ihre Orden auch der nüzlichen Eitelkeit ertheilen.

Philibert.

Trug denn die Eitelkeit noch nie einen Orden?

Gotthard.

Trug das wahre Verdienst noch nie einen Orden?

Philibert.

Was fordern wir doch wieder zu guter Lezt noch einmal mit Fragen heraus! Der Orden, den ein Mensch dem andern ertheilt, beweiset philosophisch weder Eitelkeit noch reines Verdienst. Aber wenn der höhere Orden, den der Mensch sich selbst ertheilt, mit jenem in Einer Person zusammentrifft, so ist doch Alles in seiner Ordnung?

Gotthard.

In der besten Ordnung.

Verbesserungen.

Seite 13, Zeile 10 muß bei dem Worte: daß, das Comma und weil wegfallen.

S. 32, Z. 14 lies sympathisiren statt sympatisiren.

-6. 12.79 Titel

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bouterwek, Friedrich,

Dialogen erste Sammlung

Halle 1798

Coburg, Landesbibliothek -- B II 11
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916420-2